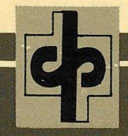
GIANCARLO BIGUZZI

«YO DESTRUIRE ESTE TEMPLO»



EDICIONES EL ALMENDRO

La discusión sobre el templo de Jerusalén endureció quizá durante largo tiempo las relaciones entre los discípulos de Jesús y los ambientes del judaísmo tradicional, como se puede deducir de los escritos del Nuevo Testamento.

El debate sobre el valor permanente del templo o sobre su superación debió enfrentar entre sí incluso a las diversas iglesias o comunidades cristianas primitivas.

Este estudio pone de relieve el pensamiento del segundo evangelista acerca del templo y su función en la etapa judía, en el tiempo mesiánico y en el período posterior, contribuyendo de este modo a clarificar la siempre actual «cuestión judía» que gira en torno a la permanencia o el fin del papel salvífico-religioso de Israel y a la continuidad o discontinuidad del cristianismo con el judaísmo, con su fe y sus instituciones.

La actitud de Jesús hacia el templo es clave para la comprensión del evangelio y de la relación entre cristianismo y judaísmo.

Para el autor de este libro, el evangelista Marcos ha concebido esta relación como superación no en la continuidad, sino más bien en la ruptura. El templo es inferior a la novedad evangélica: será destruido y sustituido por otro que «no hecho por manos humanas».

1

GRANDES TEMAS DE NUEVO TESTAMENTO

*

«YO DESTRUIRE ESTE TEMPLO»

El templo y el judaísmo en el Evangelio de Marcos

GRANDES TEMAS DE NUEVO TESTAMENTO

Volúmenes publicados:

1. Giancarlo Biguzzi: *«Yo destruiré este templo»*. El templo y el judaísmo en el Evangelio de Marcos.

En preparación:

Howard Clark Kee: *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento.*

GIANCARLO BIGUZZI

«YO DESTRUIRE ESTE TEMPLO»

El templo y el judaísmo en el Evangelio de Marcos



EDICIONES EL ALMENDRO
CORDOBA

Cubierta:

Detalle del *Muro de las Lamentaciones,*
muro de contención de la explanada del Templo de Jerusalén,
construido por Herodes.
(Foto: Jesús Peláez)

© EDICIONES EL ALMENDRO DE CORDOBA, S. L.

El Almendro, 10
Teléfono y fax (957) 27 46 92
14006 CÓRDOBA

Donoso Cortés, 22, 2.º dcha.
Tel. (91) 593 26 94. Fax (91) 446 79 21
28015 MADRID

ISBN: 84-86077-94-X
Depósito legal: M. 1.917.—1992

Printed in Spain. Impreso en España
ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - 28010 MADRID

CONTENIDO

Desde hace más de un siglo, un número creciente de personalidades destacadas del mundo hebreo va redescubriendo la figura de Jesús, reivindicando su plena pertenencia a la historia del pueblo de Israel. Más sólido aún es el redescubrimiento que se hace en las Iglesias cristianas de que Jesús fue un hebreo. Son prueba de ello el retorno masivo a la Biblia, aun a nivel popular; el cambio de actitud respecto a los judíos, sobre todo a raíz de los exterminios nazis, y las tomas de posición o encuentros ecuménicos oficiales, cada vez más frecuentes. En el campo católico, por ejemplo, es ya una afirmación histórica la de que «Jesús es hebreo y lo es para siempre»; afirmación hecha en un documento vaticano, aun cuando oficioso y no poco criticado precisamente por el mundo hebreo.

Pero la discusión sobre las raíces hebreas del cristianismo no es sólo de este siglo, sino tan antigua como el cristianismo mismo. Casi no hay página del Nuevo Testamento que no se ocupe de la cuestión judía: es decir, la cuestión de la permanencia o del fin de un papel salvífico-religioso del Israel que no ha acogido a Jesús como Mesías, y de la continuidad o discontinuidad del cristianismo con el judaísmo, con su fe y sus instituciones. Y es a esos textos fundamentales y normativos a los que se debe volver también en nuestro tiempo para plantear correctamente la cuestión.

Este estudio pretende ser una contribución a ello, aunque limitada al evangelio de Marcos. El segundo evangelista, que expresa su visión mediante la «clave» del templo de Jerusalén, parece

concebir la relación entre cristianismo y judaísmo como superación, pero no en la continuidad, sino más bien en la ruptura. En efecto, el templo es inferior a la novedad evangélica no sólo por incumplimiento, sino por la inadecuación de su misma naturaleza. Y será sustituido: «Yo destruiré este templo, obra de manos humanas, y edificaré otro, que no será obra de manos humanas».

Incumplimiento y predominio de lo que es de los hombres sobre lo que es de Dios son riesgos que —evidentemente— siempre acechan a todo templo y a toda institución religiosa y eclesiástica.

GIANCARLO BIGUZZI

INTRODUCCION

EL TEMA

El Reino se acerca en la plenitud del tiempo exigiendo fe y conversión (Mc 1,15); por tanto, dentro de coordenadas temporales y personales, y no en un lugar privilegiado.

En esta libertad constitucional del evangelio respecto a los condicionamientos locales están las premisas para la crisis del templo de Jerusalén, al que, para el israelita, está ligada una presencia especial de Dios y al que, bien desde la tierra de los padres o desde la diáspora, se va en peregrinación como al lugar más santo de la tierra.

La discusión sobre el templo de Jerusalén endureció quizá durante largo tiempo las relaciones entre los discípulos de Jesús y los ambientes del judaísmo tradicional. Pero, como se puede deducir de algunas páginas de los Hechos de los Apóstoles y de los otros escritos neotestamentarios que hablan de ello, la discusión sobre el valor permanente del templo o sobre su superación debió enfrentar entre sí —evidentemente dentro de la más amplia y compleja cuestión judía— incluso las corrientes y las Iglesias del cristianismo primitivo. Es cierto que no hay escrito neotestamentario que no relativice el papel del templo, pero las tomas de posición, tanto prácticas como de principio, fueron diversificadas y tuvieron distintas motivaciones.

Este estudio pretende poner de relieve el pensamiento del segundo evangelista acerca del templo y su función en la etapa judía, en el tiempo mesiánico y en el período posterior.

Prescindiendo de los estudios de carácter histórico-arqueológico, las monografías que tienen por objeto el templo se pueden dividir en tres grupos.

En primer lugar, ha sido objeto de estudio el tema bíblico del templo. R. E. Clements (1965) limitó la investigación al Antiguo Testamento y trazó el desarrollo de la idea de «presencia de Dios» en el antiguo Israel, de época en época, desde el tiempo del desierto al post-exilio. Y. M. Congar (1957) y J. R. McKelvey (1969) añaden el estudio de los textos neotestamentarios sobre el templo, subrayando el primero la dimensión cristológica y el segundo la eclesiológica. A. Casalegno (1984) ha estudiado el tema del templo en la obra de Lucas, sobre todo bajo el perfil cristológico.

Otros autores han planteado el problema de la procedencia de esta teología neotestamentaria. H. Wenschkewitz (1932), que escribió un cuarto de siglo antes de los descubrimientos de Qumrán, sostiene que el concepto cristiano del templo, y especialmente el paulino, procede del pensamiento estoico-helenístico. Para B. Gärtner (1965) y G. Klinzing (1971), el estudio de los textos de Qumrán lleva, en cambio, a la clara conclusión de que no sólo la concepción neotestamentaria del templo hunde sus raíces en el judaísmo, sino que también los textos neotestamentarios tienen una dependencia literaria directa de los textos de Qumrán.

El tercer grupo es el de los autores que han estudiado el tema del templo en el evangelio de Marcos. W. R. Telford (1980) ha analizado el relato de la maldición de la higuera y afirma que Marcos establece una relación simbólica entre el templo estéril y la higuera maldita y desecada, transformando así lo que en la tradición era la «purificación» del templo en un auténtico anuncio de destrucción. J. R. Donahue (1973) y D. Juel (1977) consideran el tema del templo en el relato del proceso ante el Consejo, en relación con las concepciones mesiánicas judías y cristianas. El análisis cuantitativamente más amplio de los textos de Marcos es el de F. Lefèvre (1975), que ha estudiado la polémica

de Jesús contra el templo en las escenas de la purificación, del proceso y de la crucifixión. Extendiéndose desde Mc 11 a Mc 15, Lefèvre sostiene que dicha polémica está, según Marcos, en el origen de la condena a muerte de Jesús y del ocaso de un judaísmo que no ha dado frutos, como también en el del nacimiento de una iglesia con perspectivas misioneras y universalistas. Finalmente, E. Manicardi, en su estudio sobre el camino de Jesús según el evangelio de Marcos (1981), en el que ha analizado todas las expresiones de movimiento y cada localización, ha dedicado un capítulo al «ministerio ligado al templo». Para Manicardi, el evangelista Marcos valora positivamente el templo, sobre todo porque Jesús defiende su destino originario a casa de oración para todos los pueblos.

PARTES E INTERES DE ESTA INVESTIGACION

El punto de partida del presente estudio es la subida a Jerusalén de Jesús y de su comitiva, que termina en el área sagrada de la ciudad, o *hieron*. Así se introduce la primera parte, que analiza el ministerio de Jesús en Jerusalén, ambientado precisamente en los atrios del *hieron*. Allí Jesús se enfrenta a los jefes del judaísmo y pronuncia, en calidad de enviado mesiánico, el juicio sobre el templo.

La segunda parte estudia los tres textos de la pasión en los que se menciona el *naos,* el santuario central del área sagrada de Jesuralén, que acogía la presencia de Dios y cuyo fin, según el evangelista, está marcado por la muerte de Jesús.

El análisis de los textos del *hieron* y de los del *naos* lleva a la conclusión de que Marcos ha utilizado el templo como pretexto narrativo para ayudar al lector a descubrir toda la disparidad existente entre el judaísmo y la novedad evangélica y, al mismo tiempo, para guiarlo al difícil acto de fe en el Mesías crucificado.

Tal investigación tiene interés no sólo literario y exegético, sino también histórico, en cuanto que arroja luz sobre el momento y las razones del distanciamiento cristiano del judaísmo. Tiene también interés ecuménico, en cuanto que confronta judaísmo

y cristianismo y puede ser una contribución a una teología del templo y del culto, temas sobre los que con frecuencia se han separado las diversas confesiones cristianas. Y también interés hermenéutico y existencial, porque siempre es actual el debate sobre las estructuras y sobre las instituciones religiosas.

PROLOGO

LA SUBIDA HACIA JERUSALEN

Quien emprende la lectura del evangelio de Marcos debe pasar muchos capítulos antes de encontrarse con el tema del templo. La alusión a la «casa de Dios», de la que David osó tomar los panes de la proposición para satisfacer el hambre junto a los que estaban con él (2,26), se encuadra más bien en la discusión sobre la inviolabilidad del sábado y tiene poco o nada que decir sobre las relaciones entre Jesús, su comunidad y el templo. Marcos no habla de éste sino en las secciones finales, desde el capítulo 11 en adelante, donde se narran la llegada de Jesús a Jerusalén y su ministerio en la ciudad.

Por esto, antes de emprender el estudio del capítulo 11 hay que preguntarse cuál es el significado de la subida hacia Jerusalén en el segundo evangelio, dado que ese viaje prepara, desde el punto de vista narrativo la entrada en el templo y las otras narraciones relativas a él.

En efecto, ya sobre este punto Marcos se distancia de la visión y de la costumbre judía, y también en cierta medida de los otros escritos del Nuevo Testamento.

1. EL PRECEPTO DE LA PEREGRINACION A JERUSALEN EN EL JUDAISMO

Todo israelita varón estaba obligado, según Dt 16,16, a peregrinar al templo tres veces al año: en la fiesta de los Azimos, en la fiesta de las Semanas y en la fiesta de los Tabernáculos. Y no

hay duda de que en tales fiestas se congregaban en la ciudad del templo decenas de miles de peregrinos, aunque es impensable que todo israelita estuviera en condiciones de obsevar un mandamiento tan gravoso.

S. Safrai, el único estudioso que se ha ocupado sistemáticamente de la peregrinación a Jerusalén en la época neotestamentaria [1], examinando las informaciones contenidas en Flavio Josefo, en Filón, en el Nuevo Testamento y en los apócrifos, llega a la conclusión de que la triple peregrinación se percibía como un precepto «indeterminado», es decir, como una práctica estimulada, pero no impuesta como obligatoria. Aduce como prueba el caso de personas muy religiosas que subían a Jerusalén una vez al año o incluso a intervalos de años. El autor cita también Lc 2,41, donde los padres de Jesús, que acostumbraban ir a Jerusalén una vez al año, son presentados como buenos israelitas precisamente por esto [2].

A pesar de ello, es decir, aunque el precepto deuteronómico de la peregrinación al templo era inviable para muchos judíos, es cierta la afirmación de J. Jeremias de que la palabra *israelita* tiene como perífrasis *el que va en peregrinación a Jerusalén* [3]. Para todo hebreo, en efecto, aun estando en el exilio, Jerusalén con su templo, incluso después de su destrucción, continuó siendo y es todavía hoy el lugar más santo de la tierra hacia el que tiende con todas sus fuerzas.

Todo esto tenía raíces históricas e ideales muy lejanos. David había hecho de Jerusalén la depositaria y la intérprete de las antiguas tradiciones al llevar el arca a la ciudad, y Salomón la había consagrado definitivamente en esa función edificando el templo en el que después se guardaría el arca. El vínculo del templo y de la ciudad con la dinastía davídica y, por tanto, con las profecías davídico-mesiánicas, y el hecho de que Jerusalén fuera capital política, habían dado al templo, desde su construcción, un lugar de preeminencia sobre los otros santuarios. Tam-

---

[1] Safrai 1969, 1971, 1974, 1975, 1976. Cf. también Strack-Billerbeck 1924, 141-148; Jeremias 1962, 86-97; Join-Lambert 1966, 584-589; Ben-Dov 1986, 42.

[2] Safrai 1969, 17-20; 1971, 900; 1976, 511.

[3] Jeremias 1962, 87.

bién tuvieron gran peso las diversas reformas religiosas, que infligieron un golpe no sólo a los cultos paganos, sino también a los santuarios yahvistas menores, sobre todo por las medidas que sancionaron la centralización del culto. La misma caída de Jerusalén por obra de los ejércitos de Nabucodonosor, la destrucción del templo, el fin de los reinos y el exilio no debilitaron, sino que consagraron para siempre la concepción de Jerusalén y del templo como centro de la vida de Israel: en tierra de deportación o de diáspora, los israelitas, para hacer la oración, se volvían en dirección a la tierra de los padres, de la ciudad santa y del templo (1 Re 8,48-49).

Esta proyección del israelita hacia Jerusalén y su santuario se convirtió a lo largo del tiempo, de manera cada vez más explícita, en representación cosmogónica y cosmológica. Ya según Ezequiel, Jerusalén está puesta por Dios en el centro de las naciones (Ez 5,5) y es el ombligo de la tierra (*tabbur ha'areṣ*, Ez 38,12); pero esto es característico sobre todo de los escritos rabínicos. En el tratado *Kelim* de la *Mishná*, por ejemplo, se enumeran diez grados de santidad que, a partir de «todas las tierras» fuera de Israel, se restringen a círculos concéntricos hasta llegar a Jerusalén, al templo y al *Santo de los santos* [4]. En el *Midrás Tanḥumah* se dice que el mundo fue creado a partir de la roca sobre la que se construyó el templo; éste constituye por ello su centro geográfico y su principio cosmogónico [5]. Según

---

[4] «Hay diez grados de santidad: la tierra de Israel es la más santa de todas las tierras... Más santas que ella son las ciudades amuralladas... Más santo aún es el espacio dentro de los muros (de Jerusalén)... Más santo es el monte de la casa del templo... Más santo aún es el recinto sagrado... Más santo aún es el atrio de la mujeres... Más santo aún es el atrio de los israelitas... Más santo aún es el atrio de los sacerdotes... Más santo aún es (el espacio) entre el altar y el vestíbulo... Más santo aún es el Santuario... Más santo aún es el *Santo de los santos...*» (*Kelim* 1,6-9).

[5] «La tierra de Israel está en el centro del mundo. Jerusalén está en el centro de la tierra de Israel. El recinto sagrado está en el centro de Jerusalén. El templo está en el centro del recinto sagrado. El arca de la alianza está en el centro del templo. La piedra de fundación está delante del arca de la alianza. En efecto, de ella procedió la fundación del mundo» (*Tanhumah, Qedoshim* 10). El texto está citado por Roscher 1913, 24-25.

el *Zohar*, el Creador mantiene actualmente en vida al mundo desde el templo de Jerusalén, que es el corazón de toda la tierra y el lugar de su presencia [6].

El *Rollo del Templo* documenta la misma concepción en la comunidad de Qumrán, es decir, en una época sin duda neotestamentaria [7]. Y éste era el sentido de la sucesión concéntrica de atrios en el conjunto sagrado de Jerusalén tal como Herodes lo había reestructurado. Cada atrio iba siendo más santo hasta llegar al santuario central y hasta el *Santo de los santos*.

Para el israelita, por tanto, el espacio no es homogéneo; hay un lugar desde el que todo se ha originado y es mantenido en vida. Allí habita el Nombre de Dios y su presencia. Este lugar es, en consecuencia, el lugar más santo de la tierra y el centro de ella.

Por eso el israelita va en peregrinación a él.

2. LA PEREGRINACION A JERUSALEN EN LOS ESCRITOS NEOTESTAMENTARIOS

Mientras que para los sinópticos Jesús parece subir una sola vez a Jerusalén, según el cuarto evangelio Jesús estuvo varias veces en la ciudad. Los autores están de acuerdo en considerar

---

[6] «Cuando el Santo —alabado sea— creó el mundo, estableció los confines del océano que circunda el mundo entero. La tierra firme de los setenta pueblos circunda Jerusalén. Jerusalén está en el centro de la tierra habitada. Jerusalén circunda el monte del templo. El monte del templo circunda los atrios de Israel. Los atrios circundan el atrio cuadrado, donde el Gran Consejo celebra sesión. El gran cuadrado circunda el atrio anterior y éste circunda el altar. El altar está delante del Santuario. El Santuario está delante del *Santo de los santos*, donde están la *Shekinah*, la cobertura, los querubines y el arca. Aquí está el centro de toda la tierra y del mundo. Desde aquí son mantenidos en vida todos los lugares de la tierra» (*Zohar, Shelah Leka*; III 161b). El texto está citado por Roscher 1915, 16-17.

[7] Cf. la *editio princeps* de Yadin 1977, la traducción inglesa en Yadin 1983 y el comentario respectivo de Maier 1978, 12-13. Cf. también Yadin 1984, con la reconstrucción gráfica, en las páginas 42s, del área sagrada según las indicaciones del *Rollo*.

el marco cronológico-geográfico de los sinópticos, con una sola Pascua en Jerusalén, menos fiable en el plano histórico que el de Juan.

Esta reducción sinóptica de la vida pública de Jesús a un único gran viaje desde Galilea hasta Jerusalén debe todavía estudiarse y explicarse. L. Cerfaux ha formulado la hipótesis de que la catequesis sinóptica es el resultado de la conjunción de dos tradiciones, una de Galilea, centrada en el anuncio del reino, y la otra de Jerusalén, que narraba el drama de la pasión a partir de su primer anuncio [8]. Pero más que resultado de tal operación literaria y más que recuerdo histórico, la sucesión «Galilea-Jerusalén» probablemente debe explicarse como fruto de una estilización teológico-catequética. De manera fácilmente memorizable, el binomio «Galilea-Jerusalén» condensaba respectivamente el comienzo y la dramática conclusión de la actividad del Mesías. Dado que la misma bipolarización aparece en algunos discursos de los Hechos (10,37-39; 13,31), es posible que se trate de un esquema catequético tradicional bastante antiguo, que inspiró la estructura general de nuestros evangelios sinópticos.

Para este viaje del Mesías desde Galilea a Jerusalén la tradición utiliza el vocabulario de la peregrinación. Concretamente, en los cuatros evangelios aparece *anabainô*, «el verbo técnico para indicar la ida a Jerusalén y al templo» [9]; y esto tanto en Marcos como en los otros evangelistas.

3. LA SUBIDA A JERUSALEN EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Hasta el capítulo sexto del segundo evangelio, la gente se mueve hacia Jesús desde Jerusalén: en el sumario de 3,7-8, al señalar el éxito del ministerio de Jesús en Galilea, Marcos habla de una gran multitud que acude a él de todas partes, incluso de Jerusalén.

---

[8] Cerfaux 1957, 32.

[9] Schneider I. 1966, col. 17.

También proceden de Jerusalén los letrados (3,22), que, al no poder negar el poder de Jesús sobre los demonios, lo atribuyen a Belcebú, por quien Jesús estaría poseído. Los letrados y fariseos de 7,1, que critican al grupo de Jesús, que no sigue la tradición, no son los del lugar, sino que vienen de la capital, del centro de la ortodoxia.

En el capítulo 10 el movimiento se invierte: si en la primera parte del evangelio se iba a Jesús desde Jerusalén, ahora el mismo Jesús aparece decidido a subir a la ciudad (10,32-34). Jerusalén es todavía la sede reconocida de los responsables del judaísmo; pero, de ahora en adelante, éstos ya no se opondrán a Jesús sólo con palabras, sino que —como él lo revela por tercera vez a los suyos— pasarán a los hechos y lo matarán. Por eso los discípulos, llenos de angustia y de miedo, se retrasan siguiendo a Jesús, que camina decidido en cabeza del grupo: Jerusalén será, por tanto, la ciudad de los sufrimientos del Hijo del hombre.

Después de la breve sección dedicada a la última parte del viaje, que se abre y se cierra con las palabras *en tê hodô* (10,32; 10,52), Marcos describe el momento en que Jesús y los suyos dan vista a la ciudad (11,1). La atmósfera ha cambiado; la comitiva ya no está preocupada por lo que sucederá en Jerusalén, sino que se dispone a improvisar la modesta cabalgata que, entre aclamaciones mesiánicas, llevará a Jesús a la ciudad.

En la descripción de la llegada a Jerusalén y luego de la actividad de Jesús en ella, la ciudad tiene un papel muy reducido. Ante todo, los habitantes de Jerusalén no se sienten afectados por la llegada de Jesús. Según Mateo, toda la ciudad está agitada, se pregunta por la identidad de Jesús y la multitud reconoce en él al profeta que viene de Nazaret de Galilea (Mt 21,10-11). En Marcos no hay nada de esto: el cortejo, las aclamaciones, los gestos de homenaje son obra no de los habitantes de Jerusalén, sino de los peregrinos, y todo termina fuera de la puerta.

En segundo lugar, la ciudad misma parece interesar poco al evangelista: en la escueta noticia de la entrada («Entró en Jerusalén, en el templo», 11,11), como también en 11,15 y 11,27, Jerusalén es mencionada siempre en conjunción con el templo y —hay que señalar también— en subordinación a él. F. Nei-

rynck ha estudiado ese fenómeno de los dobles complementos de lugar y de tiempo en Marcos, y llega a la conclusión de que se trata de una característica de su estilo y de que el evangelista no pretende yuxtaponer dos sinónimos, sino crear una expresión progresiva en dos tiempos [10]. De los dos complementos que a Marcos le gusta poner, el más importante es el segundo, que tiene la función de especificar y precisar el primero. Para Marcos, por tanto, Jesús entró en Jerusalén, *es decir*, en el templo. Y si aquí habría que hablar más de entrada en el templo que de entrada en Jerusalén, más adelante Jesús, abandonando el templo, no se traslada a otro lugar de la ciudad, sino que sale de ella para ir a Betania (11,11b; 11,19) o al Monte de los Olivos (13,1-3).

Finalmente, según Marcos, Jesús no apostrofa nunca a la ciudad: ni a su entrada con palabras de queja por la amenaza que pende sobre ella, como sucede en Lc 19,41-44, ni durante su actividad en Jerusalén con palabras de reproche porque mata a los profetas y a los enviados de Dios, como en Mt 23,37-39.

Paradójicamente, por tanto, en los capítulos del ministerio de Jesús en Jerusalén, la ciudad como tal y su población, u otros lugares de ella que no sean el templo, no tienen importancia para Marcos. Jerusalén es la ciudad del templo y éste la mantiene en la sombra.

El evangelio de Marcos contiene una última alusión a Jerusalén en 15,41. En ese texto, el evangelista evoca la subida de la comitiva de Jesús a la ciudad, comitiva de la que habían formado parte también algunas mujeres que lo habían seguido y servido en Galilea y que ahora son testigos de su muerte en cruz. Se vuelve así al clima de 10,32-34, no sólo por el empleo común del verbo *(sun-)anabainô* (10,32.33; 15,41), sino sobre todo porque en el segundo contexto se narra la consumación de lo que anunciaba el primer texto: la muerte infligida al Hijo del hombre por parte de los jefes judíos.

Para el evangelio de Marcos, pues, Jerusalén es una realidad compleja: es una ciudad interesada por el profeta que apareció

---

[10] Neirynck 1972, 33-36; 94-96; 125-126.

en Galilea, es el baluarte del judaísmo tradicional, es la ciudad del templo y, finalmente, el lugar de la muerte del Hijo del hombre. Pero mientras que cada uno de estos papeles entra en juego respecto a Jesús, para los discípulos la relación con la ciudad es diferenciada: concretamente, una cosa parece, según Marcos, subir a Jerusalén, y otra, ir al templo.

4. JERUSALEN Y EL TEMPLO EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Para un israelita, «subir a Jerusalén» y «subir al templo» son expresiones sinónimas. Lo mismo se puede decir de Lucas y Juan: el verbo *anabainô* es usado indistintamente por ellos tanto para Jerusalén (Lc 18,31; 19,28; Jn 2,13; 5,1; 11,55; Hch 24; 11) como para el templo (Lc 18,10; Jn 7,14; Hch 3,1). Marcos, en cambio, emplea exclusivamente para Jerusalén, y siempre en plural, el verbo simple *anabainô* (10,32.33) o su compuesto *sun-anabainô* (15,41).

En 10,32, Jesús camina —es cierto— en cabeza del grupo, pero es todo el grupo el que sube a Jerusalén (*êsan... anabainontes eis Hierosoluma*. Así ocurre en el versículo siguiente: aunque está dedicado a la descripción de lo que ocurrirá personalmente al Hijo del hombre en la ciudad, el verbo sigue en plural (*idou anabainomen eis Hierosoluma*) [11]. Finalmente, en 15,41 no sólo el verbo está en plural, sino que tiene como sujeto a las mujeres, y Jesús está incluido en el número de los caminantes indirectamente por medio de un complemento (*sun-autô*).

Como *anabainô*, del mismo modo todos los otros verbos de movimiento cuyo destino es Jerusalén, con excepción de uno sólo, están en plural [12]. Está en plural *eggizousin* en 11,1 y están

[11] Cf., en cambio, Mt 20,17: *anabainôn ho Iesus eis Hierosoluma* (también están en singular las lecturas alternativas de los manuscritos), y Lc 19,28: *eporeueto emprosthen anabainôn eis Hierosoluma*.

[12] Cf., en cambio, además de los dos textos citados en la nota anterior, Mt 16,21; 21,10; Lc 9,51; 13,22; 19,28, donde se dice con verbos en singular que Jesús va hacia Jerusalén.

en plural los dos *erkhontai* de 11,15 y 11,27. La excepción es el *eisêlthen* con el que Marcos expresa la entrada en la ciudad.

El uso del compuesto *eis-erkhomai* en singular en 11,11, por una parte, y de *erkhomai* en plural en 11,15 y 11,27, por otra, no puede menos de llamar la atención, puesto que los tres versículos, que se repiten casi al pie de la letra, señalan respectivamente la primera entrada en Jerusalén y las entradas en ella de los días sucesivos:

11,11	*eisêlthen eis Hierosoluma*	*eis to hieron*
11,15	*erkhontai eis Hierosoluma kai eiselthon*	*eis to hieron*
11,27	*erkhontai eis Hierosoluma kai peripatountos autou...*	*en tô hierô*

Pues bien: esa única excepción, es decir, el verbo en singular empleado para Jerusalén en 11,11 se explica precisamente a partir de los paralelos 11,15 y 11,27. En estos últimos, Marcos distingue de manera coherente Jerusalén del templo: para la ciudad emplea *a) erkhomai, b)* en plural; para el templo, en cambio, usa *a)* el compuesto *eis-erkhomai* (v. 15) y *b)* el singular *eiselthôn - peripatountos*. Muchos «van» a Jerusalén; sólo uno «entra» en el templo. Más aún, mientras en estos versículos cada uno de los dos complementos depende de un verbo propio, debida y diversamente conjugado en plural o en singular, en 11,11 tanto *eis Hierosoluma* como *eis to hieron* dependen de un único verbo, precisamente el que Marcos emplea para el templo («entrar»), no los que usa para Jerusalén («subir», «ir»). Y ésta es la razón de que estén en singular a pesar de la presencia de *eis Hierosoluma:* porque *eis to hieron,* el más importante de los dos complementos, ha impuesto el uso de *eiserkhomai*, su empleo en singular y la función de Jesús como sujeto.

Pero hay más: Marcos, en efecto, es constante y coherente en el uso de los dos verbos tanto para el templo como para Jerusalén: siempre que en su evangelio se habla del *hieron*, la comitiva de Jesús parece estar ausente. El verbo está siempre en singular y el sujeto es siempre y sólo Jesús. Así, mientras todos van a Jerusalén (11,15.27), sólo Jesús parece entrar en el templo, sólo él actúa allí (*êrxato ekballein - katestrepsen*, 11,15; *ouk êph-*

ien, 11,16), se detiene por un tiempo (*en tô hierô peripatountos autou*, 11,27) y enseña (*elegen didaskôn en tô hierô*, 12,35; *êmên en tô hierô didaskôn*, 14,49). Del mismo modo, al comienzo del capítulo 13, Marcos señala, también con un verbo en singular, la salida del templo (*kai ekporeuomenou autou ek tou hierou*, 13,1), como si sólo Jesús abandonase la zona sagrada. Finalmente, en el Monte de los Olivos, Jesús habla a Pedro, Santiago, Juan y Andrés, pero sólo él se sienta mirando al templo (*kathêmenou autou... katenanti tou hierou*, 13,3). Y todo ello aunque sea evidente que también los discípulos han entrado en los atrios del templo, puesto que Jesús les dirige la palabra delante del tesoro (12,43) y, a la inversa, uno de ellos se dirige a Jesús a la salida del templo (13,1).

En contraste con este permanente y a veces ilógico empleo del singular para el templo, no está sólo el uso constante del plural, que ya hemos encontrado para la subida y la entrada en Jerusalén, sino también el uso igualmente constante del plural o del equivalente, obtenido en 11,11b por medio de *meta tôn dôdeka*, para las salidas que serían en realidad del templo, pero que Marcos presenta significativamente como salidas de la ciudad:

11,11b «Salió para Betania con los Doce (*meta tôn dôdeka*)».
11,19 «Cuando anocheció, salieron (*exeporeuonto*) de la ciudad».

Y luego está el uso también constante del plural para los dos traslados de Jesús y de su grupo que se refieren a las salidas matutinas de Betania:

11,12 «Cuando salieron (*exelthontôn autôn*) de Betania...»
11,20 «Al pasar (*paraporeuomenoi*) por la mañana...»

La constancia y convergencia de todos estos datos gramaticales lleva a la conclusión de que, en la sensibilidad del evangelista, tal como se expresa —quizá incoscientemente— en el uso de la lengua, el *hieron* es una cuestión personal reservada a Jesús. Es decir, la confrontación decisiva con el judaísmo debe sostenerla sólo él y precisamente en su baluarte: el templo.

Mateo y Lucas tienen una concepción más elástica y más

positiva del templo. En sus evangelios, el templo no es sólo el lugar del enfrentamiento entre Jesús y el judaísmo, sino también un lugar donde los discípulos se sienten como en casa propia. Para Mateo, en el templo entran también ciegos y cojos para que Jesús los cure. Allí, también según Mateo, hay muchachos que se ponen a gritar dirigiéndose a Jesús: «Viva el Hijo de David» (21,14-15). Lucas, que cierra todo su relato en el templo, se despide del lector señalando la prolongada permanencia de los discípulos orando en el templo: «Y estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios» (24,53).

Como hemos visto, para Marcos no es así. Para él, la meta de toda la comunidad de Jesús es Jerusalén, no el templo. La subida a Jerusalén de la que habla su evangelio no se inscribe, por tanto, en la tradición judía de la peregrinación al templo. Para Marcos, el Hijo del hombre guía a los suyos a Jerusalén sólo en razón de su muerte.

Y por esto Jesús se adentra en el *hieron* en solitario. Pero tampoco él entra en calidad de peregrino. Su novedad, que según Marcos ha sorprendido ya a los que frecuentaban las sinagogas de Galilea (1,27; 6,2-3), hará que la visita al templo sea un hecho inédito.

PRIMERA PARTE

JESUS Y EL «HIERON»

CAPITULO PRIMERO

«*HIERON*» *EN CADA UNO DE LOS EPISODIOS DE MARCOS 11*

La subida de Jesús a Jerusalén se concluye, como hemos visto, con su entrada, no tanto en la ciudad cuanto en el templo. También durante su ministerio en Jerusalén, Jesús no frecuenta otro lugar que no sea el templo. Así, pues, el capítulo 11 del evangelio de Marcos es el primero de los que podríamos llamar «capítulos del *hieron*».

Este capítulo se interpreta mejor si se estudia por dos veces. Ante todo es necesario analizar cada uno de los episodios —y esto se hará en el capítulo primero— no todos ambientados en el templo, aun estando concebidos por Marcos como elementos de un conjunto unitario. Por esto se impone en segunda instancia el estudio global y panorámico del capítulo —y esto se hará en el capítulo segundo— para comprobar de qué manera y con qué consecuencias Marcos pone todos los episodios del capítulo 11 en relación con el *hieron*.

1. LA ENTRADA MESIANICA: MC 11,1-11

[1]Cuando se acercaban a Jerusalén, esto es, a Betfagé y Betania, en dirección al Monte de los Olivos, envió a dos de sus discípulos [2]diciéndoles:

—Id a la aldea que tenéis enfrente; al entrar en ella encontraréis en seguida un borrico atado que nadie ha montado todavía; desatadlo y traedlo. [3]Y si alguien os pregunta por

qué lo hacéis, contestadle: «El Señor lo necesita y lo devolverá cuanto antes».

[4]Fueron ellos, encontraron el borrico fuera, en la calle, atado a un portón, y lo desataron. [5]Algunos de los que estaban allí les dijeron:

—¿Qué hacéis desatando el borrico?

[6]Ellos les contestaron como les había dicho Jesús, y los dejaron.

[7]Llevaron el borrico adonde estaba Jesús, lo cubrieron con sus mantos y él se sentó encima. [8]Muchos alfombraban el camino con sus mantos; otros, en cambio, con ramas que habían cortado en las fincas. [9]Los que iban delante y los que seguían gritaban:

—*¡Sálvanos! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!*

[10]¡Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David! *¡Sálvanos* desde lo alto!

[11]Entró en Jerusalén, esto es, en el templo, lo miró todo en torno y, como era ya tarde, salió para Betania con los Doce.

Los textos críticos y las traducciones presentan los primeros once versículos de Mc 11 bajo un sólo título, pero la unidad de la perícopa es menos clara de lo que puede parecer a primera vista.

En los diez primeros versículos se describen los preparativos y después el desarrollo del cortejo que conduce a Jesús desde el Monte de los Olivos hasta la ciudad entre gestos de homenaje y aclamaciones. Dado que la llegada y entrada en Jerusalén de las que se habla en 11,1-10 son las únicas que menciona el segundo evangelio, sobre estos versículos gravita toda la sección anterior del viaje, y quizá también todo el itinerario de Jesús, que, según E. Manicardi, es para todo el evangelio «esquema narrativo y tema cristológico». En 11,11, en cambio, los clamores del cortejo ya se han apagado y Marcos introduce en ese versículo el tema nuevo del *hieron* y conduce, por tanto, a Jesús al lugar por excelencia del culto y de la ortodoxia judía, al centro de la nación.

En conclusión, estos versículos iniciales de Marcos 11 hacen de sutura entre dos secciones: la del viaje, que se cierra, y la del templo, que se abre.

Pero lo que en 11,1-10 favorece la conexión entre las dos secciones no es sólo el dato narrativo del camino, sino también y sobre todo el tema cristológico, en cuanto que en ellos se habla de la identidad y autoridad de quien, habiendo subido a Jerusalén con su comitiva, irá a visitar el templo.

La cristología del relato de Marcos no es fundamentalmente distinta de la de los otros evangelistas, pero es distinto el modo de proponerla. Marcos, que no ahorra nunca a su lector el esfuerzo de penetrar en los hechos que él narra, tampoco aquí le expone en términos explícitos su pensamiento, ni lo anima a fiarse de la idea que los protagonistas del episodio tienen sobre Jesús. Y, sin embargo, en este episodio hay una importante revelación sobre Jesús para el lector que sepa captarla.

En la versión de Mateo, la multitud da a Jesús el título de «Hijo de David» (21,9), después que el mismo evangelista ha mencionado las Escrituras mesiánicas como clave de interpretación del episodio: «... Esto ocurrió para que se cumpliese lo que dijo del profeta: "Decid a la ciudad de Sión: Mira a tu rey que llega, sencillo, montado en un asno"» (Mt 21,4-5). Del mismo modo procede Juan: la multitud va al encuentro de Jesús aclamándolo con el título «Rey de Israel» (12,13), y el evangelista señala que todo sucede «como está escrito» y que Zacarías había hablado de Jesús cuando había profetizado: «No temas, ciudad de Sión, mira a tu rey, que llega montado en un borrico» (Jn 12,14-16).

Lucas no comenta el episodio, pero éste se puede interpretar por las palabras de la multitud, puesto que Lucas las aprueba como alabanza gozosa a Dios: «La muchedumbre de los discípulos, en masa, empezó a alabar a Dios con alegría y a grandes voces por todas las potentes obras que habían visto» (Lc 19,37s). Las aclamaciones de la multitud que llama a Jesús «el que viene como rey» (19,38) son para Lucas un grito que Jesús se niega a silenciar: «Pero él replicó: "Os digo que si estos callan gritarán las piedras"» (19,40).

Como para los otros evangelistas, también para Marcos es el mismo Jesús el que quiere presentarse en Jerusalén y en el templo como enviado mesiánico: recurriendo a su presciencia, ordena

que se le lleve un asno que nadie ha montado todavía, de modo que el cortejo aparezca preordenado en los planes divinos y con carácter mesiánico para quien conozca las Escrituras. De hecho, mientras él va montado en el jumento mesiánico en dirección a la ciudad de David y al templo davídico-salomónico, la multitud aclama el «reinado que llega, el de nuestro padre David» (11,10).

En todo esto hay dos elementos sorprendentes: el primero es el hecho de que, en Marcos, Jesús, tan reticente a revelar su identidad mesiánica, e incluso a aceptar su reconocimiento, tome él mismo la iniciativa de asumir un papel mesiánico. Y esto tiene lugar no ante un círculo restringido de discípulos, sino en público, a la vista de toda Jerusalén y de los jefes de la nación. Por tanto, también para Marcos la visita de Jesús al templo debe aparecer, no sólo al lector, sino también a los judíos protagonistas de su relato, como la visita del enviado mesiánico.

En segundo lugar, es sorprendente la formulación de las aclamaciones populares. En Marcos son más amplias y más generosas para con Jesús que en los otros evangelistas: en Mateo constan de tres miembros (*a:* Viva el Hijo de David; *b:* Bendito el que viene en nombre del Señor; *c:* Sálvanos desde lo alto); en Lucas, de dos (*a:* Bendito el que viene como rey en nombre del Señor; *b:* Del cielo paz y a Dios gloria); pero en Marcos, de cuatro (*a:* Sálvanos; *b:* Bendito el que viene en nombre del Señor; *c:* Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David; *d:* Sálvanos desde lo alto). Pero lo característico y exclusivo de Marcos en las palabras de la multitud es el hecho de que habla no sólo de Jesús, sino también de sí misma y de sus expectativas mesiánicas. En el Jesús que viene hacia la ciudad davídica y el templo, la multitud ve el retorno del reinado de David de cuya promesa se siente depositaria («... el reinado que llega, el de *nuestro* padre David»).

La conexión de David con las expectativas mesiánicas no se da sólo en este texto; en el episodio inmediatamente anterior, en efecto, Marcos ha puesto en boca del ciego de Jericó, incluso por dos veces, el título de «Hijo de David» (10,47.48); y, sobre todo en 12,35-37, hará explícitamente la pregunta de si el Mesías es o no «Hijo de David». Sólo entonces Marcos dirá su última

palabra sobre ello; pero tampoco aquí, aun sin hacer comentarios o críticas, el evangelista dice una palabra para aprobar las aclamaciones de la multitud. En su relato no hay confirmación alguna del cumplimiento de las Escrituras como en Mateo y Juan, ni calificación alguna de las aclamaciones populares como alabanza a Dios, tal como aparece en Lucas.

Este silencio de Marcos, que ya de por sí es un silencio crítico y que en 12,35-37 se transformará en rechazo explícito, dice a quien quiera entender: la venida de Jesús es, desde luego, la venida del enviado mesiánico que «viene en nombre del Señor», pero no para restablecer el reino mesiánico-teocrático. Jesús viene, en cambio, para visitar el templo y pronunciar sobre él el juicio mesiánico-profético.

En 11,11, al narrar el primer enfrentamiento con el *hieron*, Marcos se diferencia de Mateo y Lucas más aún que en el relato de la entrada. Estos últimos narran la expulsión de los vendedores a continuación de la entrada, tratando de no romper las unidades de tiempo y de acción. Marcos, en cambio, separa los episodios, los mezcla con otro relato, los distribuye en dos días distintos y, en cuanto a la primera visita de Jesús al templo, señala que se limita a mirarlo todo a su alrededor (*periblepsamenos panta*) para luego salir de él, sin hacer ni decir nada (11,11b).

El verbo *periblepomai* es un verbo propio de Marcos: de las siete veces que aparece en el Nuevo Testamento, seis están en su evangelio [13]. En 3,34, el hecho de mirar alrededor equivale al gesto de la mano con el que Jesús, en el paralelo de Mt 12,49, señala a los discípulos que lo están escuchando. Otras veces se trata de una mirada, por decirlo así, «coloquial» que, antes de tomar la palabra, Jesús dirige a adversarios prevenidos contra él (3,5) o a los discípulos (10,23). En 5,32, es la mirada indagadora de Jesús, que quiere identificar a una mujer de entre la multitud para elogiar su fe; finalmente, en 9,8 es el mirar alrededor de los discípulos para volver a encontrar a quien ha desaparecido de su vista.

En 11,11, en cambio, Jesús lo mira todo en torno para cono-

---

[13] El verbo aparece, fuera del evangelio de Marcos, sólo en Lc 6,10.

cer más que para buscar, puesto que recorre con la mirada en todas las direcciones un lugar en el que ha entrado por primera vez. A diferencia de los otros contextos en los que preparaba y acompañaba otros gestos, aquí el mirar es la única acción y llena de sí y por sí la primera parada de Jesús en el templo. Con la adición del objeto indefinido *panta*, Marcos aumenta en el lector la impresión de que aquello fue una auténtica inspección: Jesús quiso darse cuenta de todo: de cosas, personas y actividades. La intención, pacífica u hostil, de la visita no se puede deducir del contexto, que es especialmente sobrio, ni del verbo *periblepomai*, puesto que Marcos lo usa alguna vez para una mirada de ira (3,5) y alguna otra para una mirada de simpatía (3,33-34).

La visita al templo termina, pues, sin aclaraciones ni desarrollos. Lo único que Marcos añade es que Jesús salió de él hacia Betania y que, si no pasó a la acción, fue sólo por un motivo circunstancial. Se debió a lo avanzado de la hora: *opsias êdê ousês tês hôras* (11,11b).

Tal manera de narrar no puede menos de sorprender, dado que la acción central del episodio, introducida y preparada con abundancia de datos (11,1-10), más aún, presentada como punto de llegada de un largo viaje desde la periferia al lugar más santo de la tierra de los padres, no se concreta más que en una enigmática mirada en torno. Marcos, pues, con la motivación de la hora avanzada, se justifica sólo provisionalmente con su lector, dejándolo en la expectativa de algo que antes o después tendrá que suceder.

2. LA MALDICION DE LA HIGUERA: MC 11,12-14

[12]Al día siguiente, cuando salieron de Betania, sintió hambre. [13]Viendo de lejos una higuera con hojas, fue a ver si encontraba algo en ella, pero al acercarse no encontró nada más que hojas, porque el tiempo no había sido de higos. [14]Reaccionó diciéndole:

—Nunca jamás coma ya nadie fruto tuyo.

Los discípulos lo estaban oyendo.

El paso del primer episodio al segundo está construido con perfecta simetría: después de la primera visita al templo, Jesús se había alejado de él por lo avanzado de la hora y se había retirado con su grupo a Betania (11,11b). Ahora, al día siguiente, el grupo sale de Betania (11,12). El lector, dejado en la expectativa de saber qué podría hacer Jesús en el templo tras la visita inefectiva de la tarde anterior, es inducido a imaginar que desde Betania el grupo se dirigirá a Jerusalén y al templo. Y así es, como lo confirma el versículo 15. Pero el evangelista disminuye el ritmo de la acción narrando en los versículos 12-14 el episodio de la higuera estéril y ambientándolo a lo largo del camino que va a Jerusalén.

Este episodio Marcos lo tiene en común no con Lucas, que habla de higuera estéril, pero en otro contexto y en una parábola (Lc 13,6-9), sino con Mateo (Mt 21,19ss). La comparación de los dos relatos revela una diferencia de interés entre los dos evangelistas. Mateo se inclina a subrayar el poder de la palabra de Jesús («Y la higuera se secó de repente - *parakhrêma*») y el estupor consiguiente de los discípulos («Al verlo, los discípulos preguntaron sorprendidos...», Mt 21,20). Marcos, en cambio, se interesa primero por la esterilidad de la planta («Viendo de lejos una higuera con hojas - *ekhousan phulla...*»; cf., en cambio, Mt 21,19: «Viendo una higuera junto al camino») y después por la búsqueda inútil de fruto tanto por parte de Jesús («... fue a ver *si encontraba algo en ella*»; cf., en cambio, Mt 21,19: «... se acercó») como de cualquiera que busque fruto en el árbol después de la maldición («Nunca jamás *coma* ya *nadie* fruto tuyo»; cf. Mt 21,19: «Nunca jamás brote fruto de ti»).

En cuanto al efecto de la maldición sobre los discípulos, según Mateo, la espectacularidad del prodigio los asombra («*Al verlo*, los discípulos preguntaron sorprendidos...»); según Marcos, en cambio, el episodio debe dejar un eco en sus oídos: «Los discípulos *estaban oyéndolo* (*êkouon*)». Inesperadamente, en Mc 11,14b el verbo *akouein* está en imperfecto y describe un escuchar distinto del que Marcos menciona, por ejemplo, cuatro versículos más adelante, en 11,18. Allí escucharán también los sumos sacerdotes y los letrados, pero su escucha, expresada por

el aoristo *êkousan*, será puntual, de pocos instantes, de tal manera que, inmediatamente después de haber oído, comenzarán a maquinar. En 11,14b, en cambio, al *êkouon* no siguen otras acciones de los discípulos, y ese imperfecto prolonga en el tiempo su escucha.

Para Marcos, por tanto, los discípulos son testigos no sólo de un prodigio que invita a la fe, como en Mateo, sino más bien de una palabra amenazadora que invita a la meditación.

A continuación, Marcos pasa a narrar lo que, una vez en Jerusalén, Jesus hará en el templo; y corta el relato de la higuera en dos partes, de tal modo que para 11,12-14 es aún más válido de lo que lo era para 11,11 que la narración termina sin terminar. La conexión entre la primera y la segunda parte del relato de la higuera se hace mediante un imperfecto que pone en escena desde ahora a los discípulos como interlocutores y protagonistas con Jesús de 11,20-25 y que parece mantener vivas sus palabras en su oídos y en su espíritu hasta el día siguiente.

3. LA INTERVENCION CONTRA EL COMERCIO SAGRADO: MC 11,15-19

> 15Llegaron a Jerusalén, entró en el templo y empezó a echar a los que vendían y compraban allí; volcó las mesas de los cambistas y los asientos de los que vendían palomas; 16y no consentía que nadie transportase objetos atravesando por el templo. 17Luego se puso a enseñar diciendo:
>
> —¿No está escrito: «*Mi casa ha de llamarse casa de oración para todos los pueblos*»? En cambio, vosotros la tenéis convertida en una cueva de bandidos.
>
> 18Se enteraron los sumos sacerdotes y los letrados y buscaban una manera de acabar con él; de hecho, le tenían miedo, porque toda la multitud estaba impresionada de su enseñanza.
>
> 19Cuando anocheció, salieron fuera de la ciudad.

En el tercer fragmento del capítulo, incluido entre dos menciones de Jerusalén (11,15; 11,19), Marcos narra la intervención de Jesús, que el lector esperaba desde el versículo 11, y, finalmen-

te, el evangelista propone un relato autosuficiente y con sentido completo.

En la narración se distinguen tres partes: la primera describe la acción de Jesús; en la segunda se citan sus palabras; finalmente, en la tercera se habla de la reacción de los sacerdotes, de los letrados y del pueblo. En cada una de estas partes, Marcos desarrolla un sólo tema, el del templo.

En la primera, concentra la atención del lector en el templo, sin interesarlo en la relación de Jesús con Jerusalén, como hacen en cambio tanto Mateo, según el cual toda la ciudad se siente agitada por la llegada de Jesús y se pregunta acerca de él (Mt 21,10-11), como Lucas, que habla del llanto de Jesús sobre la ciudad (Lc 19,41-44).

Además, como confirmación del interés de Marcos por el templo, su relato de la expulsión es más amplio. Ante todo, mientras que Lucas habla sólo de alejamiento de los vendedores (19,45), Marcos, junto con Mateo, habla también de compradores («... empezó a echar a los que vendían y compraban allí», Mc 11,15a; Mt 21,12a). Además de esta primera intervención contra las personas, Jesús es también autor de una intervención contra las estructuras y las mercancías: «... volcó las mesas de los cambistas y los asientos de los que vendían palomas» (Mc 11,15b; Mt 21,12b). Por otra parte, Marcos es el único evangelista que señala en 11,16 que Jesús se puso a dar disposiciones acerca del empleo de los espacios de la zona sagrada: «... y no consentía que nadie transportase objetos atravesando por el templo».

La segunda parte es introducida por Marcos no con el verbo común *legô*, como sucede en Mateo («y les dice») y en Lucas («diciéndoles»); Marcos presenta las palabras de Jesús como un acto de enseñanza en el templo y acerca del templo: «Se puso a enseñar (*edidasken*) diciendo...» (11,17a; cf. Mt 21,13a y Lc 19,46a).

Como enseñanza, el evangelista pone en boca de Jesús palabras de la Escritura. Lo mismo hacen también los otros evangelistas, pero sólo en el relato de Marcos las Escrituras están puestas como vértice en posición central: hacia las palabras de la Escri-

tura tiende el relato de la expulsión que es interpretado por ellas —Jesús no ha actuado por interés propio, sino en defensa de la voluntad divina—; y hacia aquellas palabras se repliega retrospectivamente la conjuración de los dirigentes, que se sienten provocados por aquel gesto y por su motivación.

En Mateo y Lucas no es así: al componer la escena del templo menos unitariamente en díptico, refieren las citas de la Escritura sólo a la primera parte, es decir, al episodio negativo de la expulsión. Mateo añade a ella el episodio positivo de la curación de los ciegos y cojos dotándolo de una cita propia del Antiguo Testamento (Mt 21,14-16), y Lucas, la noticia de que Jesús continuó enseñando en el templo durante muchos días (Lc 19,47a).

Repecto a Mateo y Lucas, en las palabras de Jesús Marcos acentúa la fuerza tanto de la fórmula introductoria como de la definición positiva del templo, tomada de Isaías, y de la afirmación crítica, tomada de Jeremías.

En primer lugar, al decir «está escrito», Jesús, en Mateo y Lucas, recuerda a sus interlocutores un pasaje de la Escritura que ellos no tienen presente; en Marcos, en cambio, al introducir la cita con una pregunta retórica («¿No está escrito...?»), Jesús censura a personas culpables de ponerse conscientemente en contra de oráculos proféticos bien conocidos.

En segundo lugar, después de la definición del templo como «casa de oración», sólo Marcos recoge de Is 56,7 las palabras «para todos los pueblos (*pasin tois ethnesin*», inscribiendo así el «deber ser» del templo en un horizonte universalista.

Finalmente, en la parte que es cita de Jeremías, Marcos agrava la responsabilidad de los judíos en orden a la gestión del templo, empleando el perfecto *pepoiêkate*, cuyo alcance gramatical podría describirse con esta paráfrasis: «Desde hace mucho tiempo habéis convertido este templo en una cueva de ladrones y lo continúa siendo». Mateo, con el presente *poieite*, implica sólo a los intercolutores o a los contemporáneos de Jesús, mientras que Lucas, empleando el aoristo *epoiêsate*, pone en el pasado el comienzo de los abusos, sin excluirlos, desde luego, en el presente, pero su verbo es más débil que el de Marcos.

En cuanto a la tercera parte, los tres sinópticos registran la

reacción de los adversarios, pero dando al hecho motivaciones y contenidos diversos. En Mateo no se trata en absoluto de una reacción a la expulsión de los vendedores, porque los letrados se indignan con Jesús a causa de las curaciones de ciegos y cojos realizadas por él en el templo y por el grito «Viva el Hijo de David» que los niños le están dirigiendo. Mateo sella este apéndice cristológico-mesiánico con la aprobación del mismo Jesús, que apela al salmo 8: «Jesús les replicó: "Sí. ¿Nunca habéis leído aquello: 'De la boca de los sencillos y de los niños de pecho has sacado una alabanza'?"» (21,16).

Tampoco en Lucas la conjuración de los jefes del pueblo está ligada a la expulsión de los vendedores; está ligada más bien a la enseñanza que Jesús fue impartiendo en los días siguientes: «Todos los días enseñaba en el templo. Por su parte, los sumos sacerdotes y los letrados trataban de acabar con él, y lo mismo los notables del pueblo» (19,47). El tercer evangelista rompe, por tanto, además de la unidad de acción, también la unidad de tiempo.

Una vez más, Marcos es el único que pone como centro de interés el templo: sacerdotes y letrados conjuran contra Jesús inmediatamente después de la expulsión de vendedores y compradores y, lo que es aún más importante, a causa de ella. La conexión se establece con las palabras *kai êkousan hoi arkhiereis ktl* (11,18), que pueden interpretarse de dos maneras: «(Mientras decía estas cosas) lo oyeron los sumos sacerdotes»; o también: «Cuando los sumos sacerdotes fueron informados (de lo sucedido)...». De estas dos traducciones, la segunda se adapta mejor al contexto, puesto que no es muy lógico que los jefes observen sin inmutarse a Jesús volcando mesas y creando confusión en el atrio del templo, y solamente se irriten después, al oír su enseñanza.

Si se suman ahora las observaciones hechas sobre cada una de las tres partes, se percibe el carácter unitario, tanto narrativa como temáticamente, del relato de Marcos. Este reúne expulsión de los vendedores y reacción de los jefes en el mismo día y, dejando a Jerusalén y a sus habitantes en segundo plano, mantiene siempre su interés centrado en el templo aun en los mínimos

detalles; más aún, con una serie de detalles que no aparecen en los otros evangelistas. También la cristología del relato de Marcos está definida solamente por la relación de Jesús con el templo: mientras Mateo da paso al título cristológico de «profeta», que produce agitación en Jerusalén, y al de «Hijo de David», dado a Jesús por las curaciones que ha hecho en el templo, para Marcos, Jesús es sólo el enviado de Dios que toma posición contra la administración actual del templo, apelando a las palabras de los profetas.

En cuanto al significado y al alcance de la intervención de Jesús en el templo en Mc 11,15-19, las opiniones de los comentaristas se pueden reducir sustancialmente a cuatro. Según la primera [14], Jesús habría asumido la defensa de la santidad del templo, interviniendo contra los abusos y las degeneraciones que con el tiempo se habían introducido en los atrios de los paganos. Se trataría de una «*purificación* del templo», que no representa nada esencialmente nuevo respecto a una determinada tradición profética de Israel. Los que sostienen esta interpretación señalan que Jesús no se enfrenta al culto que los sacerdotes ofrecían en los atrios internos; más aún, en el versículo 16 Jesús se hace defensor de las prescripciones judías sobre la santidad del templo, y en el versículo siguiente, del mismo modo que Isaías, sigue considerando el templo como «casa de oración».

En cambio, según otros comentaristas [15], Jesús, al liberar el atrio de los paganos de actividad comercial, pretende hacer posible en ese espacio la adoración por parte de los no judíos. También según esta opinión, Marcos reconocería la plena validez del templo, pero, además de ello, se haría defensor de la apertura del templo a los paganos y de su entrada en el pueblo de Dios en pie de igualdad con los judíos. Esta interpretación se apoya sobre todo en que sólo Marcos, entre los cuatro evangelistas, incluye en la cita de Isaías las palabras «para todos los pueblos».

[14] Cf., por ejemplo, Loisy 1912, 324; Taylor 1966, 463; Schmid 1966, 282.
[15] Cf., por ejemplo, Lightfoot 1950, 68; Den Heyer 1976, 137; Pesch 1977 (b), 198; Manicardi 1981, 118-121.

Según un tercer grupo de comentaristas [16], Jesús se pronunciaría contra el sistema sacrificial, ante todo porque impide el cambio de la moneda que servía para adquirir los animales del sacrificio, después impidiendo la compraventa de esos animales al derribar los puestos de los vendedores y, finalmente, impidiendo el transporte de las ofrendas. Estos autores, en efecto, traducen el término *skeuos* de 11,16 —lo cual es legítimo— por «vaso» y concluyen que se trata de los vasos *sagrados* en los que se recibían los dones y ofrendas, que luego, a través de los atrios del templo, se llevaban al altar.

Finalmente, según otros [17], Jesús habría actuado en el templo en calidad de Mesías escatológico y habría marcado con su gesto el fin irrevocable del culto judío.

Probablemente debido a su larga prehistoria literaria y a su diferenciada utilización en los cuatro evangelistas, este episodio se presta a interpretaciones tan distintas, de tal modo que ninguna de ellas puede explicar satisfactoriamente todos los detalles. A causa de ello conviene dejar por ahora en suspenso la cuestión, puesto que faltan aún elementos decisivos, tanto de los restantes versículos y episodios del capítulo, como sobre todo de Mc 11 considerado como unidad literaria, en la que cada una de las partes adquieren sentido por el contexto. Por ahora es suficiente haber subrayado que Marcos, por primera vez en el capítulo, ha narrado un episodio independiente y no cortado como los dos anteriores, dándole así mayor peso; y que el evangelista concentra en el templo, con mayor intensidad que los otros evangelistas, toda su atención.

4. LA ENSEÑANZA ANTE LA HIGUERA SECA: MC 11,20-25

[20]Al pasar por la mañana vieron la higuera seca de raíz. [21]Pedro se acordó y le dijo a Jesús:

---

[16] Cf., por ejemplo, Gnilka 1979, 129-131, y Telford 1980, 92-93, nota 102, en la que se indica una amplia bibliografía.

[17] Cf., por ejemplo, Nineham 1963, 300-301; Barrett 1975, 14.

—Rabbí, mira, la higuera que maldijiste se ha secado.
[22]Jesús le repuso:
—Tened fe en Dios. [23]Os aseguro que quien diga a ese monte: «Quítate de ahí y tírate al mar», y no vacile en su interior, sino que tenga fe en que lo que dice va a suceder, lo obtendrá. [24]Por eso os digo: cualquier cosa que pidáis en vuestra oración, tened fe en que la habéis recibido y la obtendréis. [25]Y cuando estéis orando, perdonad lo que tengáis contra quien sea, para que también vuestro Padre del cielo os perdone vuestras faltas.

Este cuarto episodio se compone de una introducción narrativa (vv. 20-21) y de una parénesis de Jesús a los discípulos (vv. 22-25) [18].

La primera pone a Jesús y a sus acompañantes frente a la higuera: un artículo anafórico (*eidon tên sukên*), un verbo de recuerdo (*kai anamnêstheis ho Petros*) y una oración relativa que resume los términos del episodio precedente (*hê sukê hên katêrasô exêrantai*) efectúan la conexión con la escena partida y dejada en suspenso en 11,14. Estamos, por tanto, por tercera vez, ante un pasaje no autosuficiente, con la novedad de que, en este caso, el relato ha de unirse y completarse retrospectivamente.

Las palabras que siguen, pronunciadas por Jesús en respuesta a Pedro, sorprenden porque son una réplica poco apropiada. Pedro ha invitado a Jesús a constatar los efectos de la maldición, y Jesús, como respuesta, frente a la higuera que se había secado, dirige a todos los discípulos una exhortación sobre la fe (vv. 22-23), sobre la oración (v. 24) y sobre el perdón (v. 25). Ni una palabra de referencia a la higuera o a su suerte.

En la versión paralela de Mateo falta, no sin razón, el *logion* sobre el perdón, demasiado ajeno al relato de la maldición; y el que habla de la fe que mueve las montañas está explícitamente ligado al episodio de la higuera. Los discípulos son invitados

[18] La gran mayoría de los manuscritos y de las versiones omiten el versículo 11,26, sobre cuya derivación de Mt 6,15 no tiene dudas la práctica totalidad de los autores; cf. por todos ellos Metzger 1971, 110. Constituye una excepción Carmignac 1969, 74, nota 9.

con ello a tener fe no con un verbo en tercera persona como en Marcos («quien dijera»), sino en segunda plural («si dijerais») y —mediante una conexión explícita— la higuera entra a formar parte del *logion:* la fe pondrá al alcance de los discípulos no sólo lo que Jesús ha hecho con la higuera, sino también la capacidad de mover montañas:

	Mc 11,23		*Mt 21,21*
		(B)	«Si tuvierais una fe sin reservas
		(D)	*no sólo haríais esto de la higuera;*
(A)	«Quien diga a ese monte: "quítate de ahí y tírate al mar"	(A)	incluso si le *dijerais* al monte ese "quítate de ahí y tírate al mar"
(B)	y no vacile en su interior, sino tenga fe en que lo que dice va a suceder,		
(C)	lo obtendrá».	(C)	lo haría».

Tanto en estas palabras a los discípulos como en el relato de la maldición, lo que en Mateo está en primer plano es la eficacia de la palabra. Ante todo, de la palabra de Jesús que seca de pronto la higuera: «Y la higuera se secó de repente» (21,19). Después de la palabra de los discípulos, Mateo expone las condiciones necesarias para que también su palabra, como la del Maestro, sea eficaz: para remover obstáculos (21,21) o para obtener con la oración lo que piden (21,22).

La perspectiva de Marcos es distinta. En su relato, los discípulos no son espectadores directos del prodigio, sino que constatan los efectos de la maldición sólo al día siguiente, cuando pasan otra vez delante de la higuera. Pedro llama entonces la atención de Jesús no sobre el modo: «¿Cómo es (*pôs*) que la higuera se ha secado de repente (*parakhrêma*)?» (Mt 21,20), sino sobre el hecho: «Rabbí, mira, la higuera que maldijiste se ha secado» (Mc 11,21).

Tampoco la enseñanza de Jesús se refiere a la eficacia de la palabra de los discípulos, como en Mateo, ni el tema principal

es la fe, como pretenden algunos comentaristas [19], sino la oración. Estamos, en efecto, ante una pequeña cadena mnemotécnica que tiene su centro en el verbo *proseukhomai*: a él se orientan tanto la primera palabra-referencia (*pistis* - *pisteuein*), como la tercera (*aphienai*):

v. 22 *ekhete pistin*
v. 23 *pisteuê*
v. 24 *proseukhesthê*
pisteuete
v. 25 *proseukhomenoi*
aphiete
hina aphê

Jesús parte, pues, de la higuera seca para enseñar que una fe sin fisuras en la potencia de Dios y la disponibilidad al perdón son las disposiciones necesarias del discípulo en el momento en que se pone a orar.

De un evangelio a otro, parece cambiar no sólo el tema, sino también el género literario. En Mateo, los futuros de los verbos principales (*poiêsete* - *genêsetai* - *lêmpsesthe*) caracterizan las palabras de Jesús como palabras de promesa y de garantía; en Marcos, en cambio, prevalecen los imperativos, y la cadena de los *loghia* puede definirse como discurso parenético. Ante todo, es un imperativo el que abre, anticipándolo y resumiéndolo, todo el discurso de Jesús: *ekhete pistin theou* [20]. Después, en la prótesis de 11,23 se insiste, más que en el paralelo de Mateo, en el deber del discípulo de no dudar en lo profundo de su interior, sino de tener confianza:

---

[19] Loisy 1912, 326, habla de «instrucción sobre el poder de la fe» y Grundmann 1959, 232, de «instrucción a los discípulos sobre la fe». Lohmeyer 1937, 328, la titula: «Dichos sobre la fe», y Schmid 1966, 283: «Palabras relativas a la fe».

[20] La variante textual que, introduciendo un * transforma la frase imperativa en una hipotética, está bien atestiguada, pero parece ser una asimilación a Lc 17,6.

Mc 11,23	*Mt 21,21*
«... y no vacile *en su interior,* sino tenga fe *en que lo que dice va a suceder*»	«Si tuvierais una fe sin reservas...»

En el *logion* siguiente es imperativo (*pisteuete*) lo que en Mateo es un participio (*pisteuontes*); finalmente, en 11,25 está el imperativo del perdón: «*Perdonad* lo que tengáis contra quien sea».

En resumen, la maldición de la higuera es en Mateo una ocasión para que Jesús enseñe a los discípulos cómo vencer las posibles dificultades que se oponen a la construcción del Reino, precisamente como en el otro contexto de Mateo en el que se repite el *logion* de la fe que mueve montañas (Mt 17,19-20). Para Marcos, en cambio, Jesús, frente a un árbol de hoja inútil y de esterilidad real, pide a los discípulos que sepan orar con las disposiciones requeridas: la fe en Dios y el amor que sabe perdonar.

La versión de Marcos del episodio de la higuera tiene, por tanto, características contrastantes: por una parte, es más refinada que la de Mateo porque prepara más hábilmente la maldición, subrayando con más fuerza tanto la búsqueda de frutos por parte de Jesús como el contraste entre la abundancia de la hoja y la esterilidad efectiva. Por otra parte, es torpe en la conclusión, porque no hay nexo lógico en ella entre la maldición de la higuera y las palabras de Jesús a los discípulos.

El hecho es que es necesario repetir aquí lo que ya se ha dicho de Mc 11,15-19: la falta de lógica entre la enseñanza de Jesús y la situación, así como la separación del único episodio en dos fragmentos, tienen su explicación no en el texto, sino en el contexto, es decir, en el estudio unitario de todo el capítulo 11.

5. LA PREGUNTA SOBRE LA AUTORIDAD: MC 11,27-33

27Llegaron de nuevo a Jerusalén y, mientras paseaba por el templo, se le acercaron los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores 28y le preguntaron:

—¿Con qué autoridad actúas así?, o sea, ¿quién te ha dado la autoridad para actuar así?

[29]Jesús les contestó:

—Os voy a hacer una pregunta; contestádmela y os diré con qué autoridad actúo así. [30]El bautismo aquel de Juan, ¿era cosa de Dios o cosa humana? Contestadme.

[31]Ellos razonaban, diciéndose unos a otros:

—Si decimos «de Dios», dirá: «Y, entonces, ¿por qué no le creisteis?»; [32]pero si decimos «cosa humana»...

(Tenían miedo del pueblo, porque todo el mundo pensaba que Juan había sido realmente un profeta.)

[33]Y respondieron a Jesús:

—No lo sabemos.

Jesús les replicó:

—Pues tampoco yo os digo con qué autoridad actúo así.

El evangelista, después de haber dicho, con un imperfecto de conato, que los jefes buscaban la manera de acabar con Jesús (*ezêtoun pôs auton apolesôsin*: 11,18), narra ahora el primer movimiento estratégico que hacen: se acercan a Jesús con la pretensión de que justifique su conducta.

Marcos menciona juntos a los sumos sacerdotes, letrados y senadores; en el segundo evangelio estos tres grupos aparecen juntos sólo otras cuatro veces y siempre en referencia a la pasión: en el primer anuncio de 8,31; luego, como enviados de la pequeña multitud que arresta a Jesús en 14,43, y, finalmente, como componentes del Consejo en 14,53 y 15,1. Esto significa que Marcos atribuye una importancia especial a la objeción sobre la autoridad de Jesús, puesto que es planteada contra él por los grupos dirigentes del judaísmo, que son los que decidirán su suerte.

Llegan con una intención hostil: así lo revela la pregunta que hacen y quizá su mismo acercamiento a Jesús: *erkhontai pros auton*. En este acercamiento no hay que ver sólo un rasgo descriptivo, sino también psicológico. En efecto, los verbos de movimiento en el lenguaje semítico forman con frecuencia un binomio con los *verba dicendi*, como si el pensamiento y la intención se expresaran también con el cuerpo. *Uno se acerca* a una persona

para dirigirle la palabra, para preguntarle algo o para ponerla a prueba [21]. Del mismo modo, *uno se aleja* del interlocutor cuando la conversación ha terminado o cuando uno se ha visto obligado a callar [22].

En cuanto al motivo y a la ocasión que provoca la intervención de los dirigentes respecto a Jesús, los evangelistas concuerdan en ambientar la escena en el templo, pero difieren al señalar en qué se ocupaba Jesús allí. Para Mateo y Lucas, Jesús es interrogado mientras está enseñando (Mt 21,23; Lc 20,1). Según Marcos, en cambio, Jesús está paseando en el área del templo: «Mientras paseaba por el templo (*en tô hierô peripatountos autou),* se le acercaron los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores y le preguntaron...» (11,27-28).

La circunstancia señalada por Marcos parece a primera vista carente de significado en orden a la objeción formulada contra Jesús. En efecto, el verbo *peripateô* se suele traducir por *dar vueltas, moverse en, caminar,* y éste es el sentido del verbo en Mc 2,9; 8,24; 12,38. Pero el verbo puede tener un significado fuerte, como sucede, por ejemplo, en 6,48-49, donde Jesús manifiesta su soberanía sobre los elementos «caminando» sobre el mar y calmando el viento contrario.

En nuestro contexto es, desde luego, correcto entender *peripateô* en el sentido débil de *dar vueltas sin dirigirse a un lugar*, aunque esto significaría atribuir a Marcos una indicación bastante superflua. Pero el evangelista ha empleado ya en 11,11 un verbo que, por una parte, también está compuesto de *peri-*, y por otra, tiene un sentido fuerte, en cuanto que describe una mirada escrutadora y que llena por sí la primera visita de Jesús al templo: *periblepsamenos panta*. Sobre aquellas cosas que Jesús había visto alrededor, intervendría al día siguiente, y ahora, en la tercera entrada en el templo, parece todavía interesado en aquellas cosas, moviéndose de un lado a otro (*peripatountos*

[21] Alguien se acerca para dirigir la palabra en Mt 8,5.19; 14,15; 15,12 ; Mc 7,1; 8,11; Lc 13,31; para preguntar, en Mt 9,14; 13,10; 15,23; Mc 2,18; 10,35; 12,18.28; para poner a prueba, en Mt 4,3; 19,3; Mc 10,2; 12,13-14.

[22] Alguien se aleja cuando el discurso ha terminado, en Mt 21,17; Mc 8,13; 10,22; cuando se le ha hecho callar, en Mc 12,12.

autou) en el recinto sagrado. Por tanto, no es imposible que el dar vueltas de Jesús en el *hieron* esté ligado a la expulsión de los vendedores y compradores.

En este caso, la secuencia de los hechos habría de reconstruirse así: puesto que después de la expulsión Jesús se había quedado en el templo, provocando la ira de los sumos sacerdotes y letrados, hasta una hora tardía (11,19), es de suponer que durante todo aquel día no se reanudó el mercado. Que Jesús se quedara allí para prolongar su protección está sugerido sobre todo por el imperfecto de Mc 11,16: «... y *no consentía* que nadie transportase objetos atravesando por el templo». Al hablar después de la entrada siguiente en Jerusalén, Marcos no la sitúa de modo genérico al día siguiente con el adverbio *epaurion*, como había hecho en el versículo 12, sino que emplea *prôï*. Sería una manera de decir que Jesús tenía la intención de no dar tregua, volviendo *temprano* para vigilar el resultado de su intervención [23]. Si es así, es decir, si se entiende el *peripatein* como estacionamiento de Jesús en el lugar que había sido escenario de la expulsión para impedir que se reanudara el comercio, entonces el pasear de Jesús a uno y otro lado se configura como una acción que merece el ataque de sus adversarios más que la indeterminada actividad didáctica de la que hablan Mateo y Lucas. En segundo lugar, resulta plenamente comprensible el presente indicativo en la pregunta hecha a Jesús: «¿Con qué autoridad actúas (*poieis*) así?» (11,28), y en sus réplicas: «... con qué autoridad actúo (*poiô* así)» (11,29.33). Con el presente se pide a Jesús que se justifique por lo que todavía está llevando a cabo; si la pregunta se refiriese solamente a lo que Jesús había hecho el día anterior, sería evidentemente más indicado el aoristo.

La pregunta hecha a Jesús es una interrogativa doble cuyo primer miembro está formulado con un adjetivo interrogativo de cualidad: *en poia exousia* (11,28a); y el segundo, con un pronombre personal indefenido: *tis soi edôken* (11,28b). Las dos partes de la pregunta no son necesariamente equivalentes [24], por-

[23] En este sentido, cf. Haenchen 1968, 393.

[24] Contra la opinión de Shae 1974, 5-6, y de Makrides 1986, 45.

que una cosa es la naturaleza de un poder («¿Con qué autoridad...?») y otra quién lo concede («¿Quién te ha dado la autoridad...?»). En todo caso, no parecen considerarse como equivalentes en la continuación del diálogo, en el que Jesús recurre sólo a la primera parte de la pregunta, oponiendo a ella sola su respuesta. A sus palabras: «Os voy a hacer una pregunta; contestádmela y os diré con qué autoridad actúo así», no añade: «... y quién me ha dado la autoridad para hacerlo».

Jesús acepta, por tanto, la pregunta sobre la calidad de la *exousia* y prescinde de la pregunta sobre el dispensador o dispensadores de ella. También en 6,2ss, Marcos configura una situación análoga, a propósito de la sabiduría de Jesús y de su poder taumatúrgico. Los nazaretanos no saben responder a la pregunta «¿Qué clase de saber le han comunicado a éste y qué portentos son esos que le salen de las manos?», porque piensan que los dispensadores deben ser los parientes de Jesús, conciudadanos suyos: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago y José, de Judas y Simón?, y ¿no están sus hermanas aquí con nosotros?» (6,3).

La segunda parte de la pregunta, en realidad, se puede parafrasear así: «¿De cuál de los responsables del templo has recibido la autorización para actuar?»; y Jesús se niega a responder porque no se siente sometido a la jurisdicción de los hombres.

En cambio, acepta responder a la primera pregunta, pero no sin poner condiciones. Una primera condición, implícita en la pregunta que él hace de rechazo, es que preguntarse «con qué autoridad...» signifique preguntarse «de dónde es (*einai ek*)» su autoridad. La segunda condición, deducible del dilema que los adversarios de Jesús se ven obligados a enfrentar, es que, reconocido el verdadero origen de la *exousia* de Jesús, estén dispuestos a responder con la fe: «Os voy a hacer una pregunta...: El bautismo aquel de Juan, ¿era cosa de Dios o cosa humana (*ex ouranou ên ê ex anthrôpôn*)?... Ellos razonaban, diciéndose unos a otros: «Si decimos "de Dios", dirá: "Y, entonces, ¿por qué no le creisteis (*dia ti ouk episteusate autô*;)"» (11,29-31).

Los mismos elementos: *a)* una pregunta sobre el verdadero origen de los atributos de Jesús, y *b)* la necesidad de situarse en

el plano de la fe para comprender la verdadera respuesta, aparecen también en el episodio de la sinagoga de Nazaret. En ambos casos, *c)* la no-disponibilidad para la fe impide a Jesús revelarse.

Los jefes, que, al suscitar una cuestión de jurisdicción humana, no se habían situado en la perspectiva correcta frente al gesto de Jesús, no están dispuestos a ponerse en el plano de la fe ni siquiera por la pregunta que se les hace. Más bien, con una insincera confesión de ignorancia, aceptan deponer las armas frente a Jesús y al primer golpe que ha dado al templo: «Y respondieron a Jesús: "No lo sabemos"» (11,33a). Pero es una rendición sólo provisional, como pondrán de manifiesto los relatos de Mc 12.

En cuanto al evangelista, ha expuesto en este episodio el tema cristológico conjuntamente con el del templo. Es cierto que las afirmaciones no son explícitas en las palabras de Jesús, pero es evidente que para Marcos y para sus lectores Jesús tiene una *exousia* que viene del cielo, es decir, de Dios; que él ha venido a ejercerla en el templo y sobre el templo como enviado de Dios, sin tener que depender de las autoridades judías, y que su misión ha de aceptarse en la fe.

6. CONCLUSION: EL TEMPLO EN LOS EPISODIOS DE MC 11

El estudio separado de las perícopas de Mc 11 revela que sólo la narración de la expulsión de vendedores y compradores es autosuficiente; cada una de las otras cuatro presupone y exige una narración que la complete o una que la prepare. Como si esto no bastara, los cinco episodios no componen una única secuencia narrativa, sino dos narraciones. En tres y dos escenas, respectivamente, la primera se interesa por el templo y la segunda por una higuera.

El significado que Marcos quiere dar a cada una de las secuencias es manifiesto: en la primera, Jesús se presenta en el área de Jerusalén como enviado mesiánico, declara que es contraria al plan de Dios la administración judía del templo, y se

opone a ella con un gesto clamoroso, apelando a una autoridad que recibe de lo alto. En los relatos de la higuera, Jesús va en busca de fruto y, decepcionado por la frondosidad estéril de un árbol, lo maldice.

Pero, por otra parte, la yuxtaposición de dos narraciones que se ocupan de objetos tan desproporcionados y ajenos entre sí suscita la pregunta de cuál es su relación mutua. Junto a ella, queda también abierta la cuestión del significado que Marcos atribuye a la intervención de Jesús contra el comercio sagrado.

En todo caso, ya se puede entrever, tanto por los detalles como por el conjunto, el gran interés de Marcos por el templo y su actitud severamente crítica para con él y para con el judaísmo histórico.

CAPITULO II

«HIERON» EN EL CAPITULO ONCE

El estudio global de Marcos 11 puede dar respuesta a las preguntas suscitadas por el estudio separado de sus cinco episodios, puesto que pone de relieve las relaciones mutuas y el intercambio de significados de uno a otro.

Tal estudio se concreta en la práctica en el análisis de la composición y de la estructura del capítulo, del que los cinco episodios forman parte y reciben significado; después, en el análisis del vocabulario y de los temas en común a los episodios del templo y de la higuera, y, finalmente, en el análisis del género literario.

1. LA ESTRUCTURA LITERARIA Y LAS DOS LINEAS DEL RELATO

El análisis de cada una de las partes de Marcos 11 ha revelado la presencia de datos que remiten y evocan elementos de una narración a otra. Pero se trata de algo muy distinto de las fórmulas de sutura con las que, según la *escuela de las formas*, se han yuxtapuesto unidades literarias de origen diverso. Así, en el capítulo 11, las cinco narraciones constituyen las fases secesivas de un episodio único con varias escenas, no mediante simples conjunciones de tiempo o de lugar, sino porque el vértice mismo de cada fragmento remite a otro.

En el fragmento inicial, el traslado desde Betfagé-Betania a Jerusalén hasta el interior del templo tiene su conclusión en el

periblepsamenos panta: y ese participio tiende el puente más allá del episodio de la higuera hacia la expulsión de los vendedores. A esta acción remite retrospectivamente también el último relato: se piden cuentas de ese gesto a Jesús con las palabras *en poia exousia tauta poieis.*

En cuanto a las dos partes del relato de la maldición, la conexión es más evidente en la segunda y se hace mediante el recuerdo de Pedro (*anamnêstheis*) y su exclamación de asombro. Pero también la primera parte, dejada en suspenso con el *êkouon* de 11,14, tiene necesidad de 11,20-25 como de su conclusión natural.

Todo el capítulo está, por tanto, estructurado en torno a la expulsión de los vendedores del templo y a la cita de la Escritura que constituye su vértice:

A	11,1-11:	*kai periblepsamenos panta*
B	11,12-14:	*kai êkouon hoi mathêtai autou*
A'	11,15-19:	*OU GEGRAPTAI?*
B'	11,20-25:	*kai anamnêstheis ho Petros*
A''	11,27-33:	*en poia exousia tauta poieis?*

Esta disposición, desde luego pretendida [25], plantea el problema de las relaciones entre la *narración A,* que habla del templo, y la *narración B,* que habla de la higuera. Apenas hay comentarista que no haya relacionado la esterilidad y la suerte de la higuera con la esterilidad del templo y la amenaza que pende sobre él. Y probablemente incluso el simple lector se orienta por instinto hacia esta solución. Esto significa que Marcos, disponiendo adecuadamente sus materiales, es un hábil narrador.

2. LA NATURALEZA DE LA ESTRUCTURA CONCENTRICA

La estructura de un texto no es un hecho puramente formal o estilístico, dado que toda estructura distinta tiene sus propios puntos y líneas de fuerza. De ello se sigue que no todo tipo de

[25] La misma estructuración propone Lefèvre 1975, 55-57 y 183-184.

estructura se adapta a todo texto, que la estructura es «por naturaleza» funcional y expresiva, que como tal está condicionada por el contenido y a su vez lo condiciona y, finalmente, que por ello es posible descubrir indicaciones acerca del contenido de un texto partiendo también de su estructura.

Una estructura concéntrica como la de Marcos 11 es especialmente adecuada para un fragmento didáctico-doctrinal. Cuando se enseña, se deben poner los valores en una jerarquía, y en la estructura concéntrico-simétrica los valores están jerárquicamente organizados en torno al centro; el lector puede captar a primera vista en el centro de la estructura el elemento más importante y poco a poco, a partir de él, los elementos periféricos.

En cambio, es distinta la lógica de una estructura lineal-progresiva, en la que a la introducción y al cuerpo central sigue una conclusión imprevista. En esta estructura, el elemento sobre el que gravitan dinámicamente los otros viene a ser la frase conclusiva, que, con su carga de novedad, pide al lector una participación emotiva, y más que instruirlo, lo conmueve. Comparada con la estructura simétrico-didáctica, ésta es mucho más dinámica y dramática, y es adecuada para el relato puro.

Acerca de estos dos relatos, el del templo y el de la higuera seca, se puede decir razonablemente que no se trata de dos episodios separados: el redactor los ha puesto en relación mutua, insertándolos en una misma estructura literaria. Además, al tratarse de una estructura simétrico-concéntrica, todo el fragmento es probablemente más didáctico que puramente narrativo. Finalmente, la enseñanza fundamental se expresa en el eje de la estructura, es decir, en el episodio central de la expulsión de los vendedores y compradores y más aún en el pronunciamiento, también central en el episodio, de Jesús sobre el templo.

3. LA TECNICA NARRATIVA DEL ENTRAMADO

A la misma conclusión se llega analizando la técnica de composición del entramado. En Marcos 11 es difícil pensar que tal entramado no sea pretendido y funcional, puesto que, para ob-

tenerlo, Marcos es el único evangelista que separa la entrada en el templo de la expulsión de los vendedores y compradores, y la maldición de la higuera de la constatación de que se ha secado.

Este fenómeno es relativamente frecuente en el segundo evangelio, hasta el punto de que con frecuencia ha sido considerado como una técnica redaccional de Marcos [26]. Pero, cualquiera que sea la responsabilidad del segundo evangelista sobre ello, es importante lo que el entramado de dos relatos implica en el plano del significado: en este caso, lo que implica la alternancia de relatos sobre el templo y relatos sobre la higuera.

La funciones que los comentaristas reconocen a la técnica del entramado se pueden reducir a dos. A veces, en la inserción de un relato dentro de otro se ve un recurso para dar la impresión del tiempo que pasa, de manera que al reanudar el primer episodio parezca que ha llegado a una nueva fase. Así, en Marcos 6,7-30, el relato de la muerte del Bautista se inserta entre el envío de los doce a ejercer un ministerio y su retorno, y parece abarcar el tiempo dedicado por los misioneros a su actividad [27]. Se trataría de algo muy parecido a las preocupaciones que los defensores del *método de las formas* atribuían a los evangelistas: la preocupación de poner juntas las «formas» aisladas de la tradición en una determinada sucesión cronológica.

Según otra concepción, que se inspira en el *método de la redacción*, los dos episodios están insertos uno en otro no sólo para dar verosimilitud cronológica, sino también para establecer una comparación de contenido y de significado. El efecto que se busca en la yuxtaposición es a veces el contraste y a veces la reafirmación. En el primer caso, uno de los relatos suele contener

---

[26] Rawlinson 1949 y Taylor 1966 pueden considerarse como representantes de las opiniones extremas. El primero habla, en las páginas 25, 42, 43 y 67, de «la afición de Marcos a ensamblar un relato en otro»; el segundo, en la página 289, excluye que la técnica en cuestión forme parte del modo de narrar propio de Marcos: «El intercalar narraciones no es una característica del método narrativo de Marcos». Cf. también von Dobschütz 1928; Blatherwick 1971; Stein 1971; Neirynck 1972, 133; Giesen 1976, 102; Hre Kio 1986, 323-325.

[27] Cf., por ejemplo, Loisy 1912, 177; von Dobschütz 1928, 193; Rawlinson 1949, 79.

la versión positiva, y el otro la negativa del mismo tema: por ejemplo, en Marcos 14,54-72, se contraponen la auto-revelación de Jesús frente al Consejo y la negación de Pedro ante la servidumbre. En el segundo caso, en cambio, un episodio reafirma y refuerza el otro: así, en Marcos 5,21-43, el episodio de la hija de Jairo y el de la mujer con flujos desarrollan ambos el tema de la fe [28].

Este último tipo de inserción es el que Marcos parece efectuar en el capítulo 11 [29]. Entre el relato de la higuera y el del templo hay un intercambio de significados como por ósmosis: idéntica es la esterilidad e idéntico será el fin. Todo ello tiene probablemente la función de hacer que el lector siga e interprete los acontecimientos que tienen lugar en el templo sin apartar de la memoria la imagen de la higuera estéril.

4. EL VOCABULARIO DE LA ORACION

Dado que en la discusión sobre la autoridad de Jesús el evangelista comenta la expulsión de los vendedores, parecería que debiera indicar el sentido de la maldición de la higuera en la exhortación que pronuncia Jesús ante ella. Pero ya hemos dicho que las palabras de Jesús no encajan en aquella situación: en lugar de la invitación a dar fruto que cabría esperar, Marcos pone una enseñanza sobre la oración.

La elección del evangelista pierde, o al menos atenúa, su carácter ilógico si se ve en la hipótesis antes propuesta una pretendida interferencia entre *narración A* y *narración B*. Favorecen esta hipótesis tanto el contenido como la terminología de 11, 22-25: una enseñanza sobre la oración tiene sentido a propósito del templo. De hecho, el vocabulario de la *proseukhê* empleado en 11,22-25 remite a la expulsión de los vendedores, en la que Jesús define el templo como *oikos proseukhês* [30].

---

[28] Para Mc 14,54ss, cf. Schweizer 1971, 339; para Mc 5,21ss, cf. Delorme 1972, 50.

[29] Cf. Telford 1980.

[30] Cf. Hre Kio 1986, 326-327.

En 11,17 se combinan dos afirmaciones proféticas: la de Isaías sobre el templo como casa de oración, y la de Jeremías sobre su degeneración en cueva de ladrones. Pero todo el episodio de la expulsión ilustra solamente el oráculo de Jeremías. Este profeta había acusado a los israelitas de alentar respecto al templo una confianza engañosa, sintiéndose seguros por el mero hecho de presentarse en presencia del Señor, a pesar de la determinación de seguir cometiendo todo tipo de abominaciones: «¿De modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso, quemáis incienso a Baal, seguís a dioses extranjeros y desconocidos, y después entráis a presentaros ante mí en este templo que lleva mi nombre y decís: "Estamos salvados", para seguir cometiendo tales abominaciones? ¿Creéis que es una cueva de bandidos este templo?» (Jr 7,9-11). Jeremías concluía de forma amenazadora diciendo que Dios haría con el templo de Jerusalén lo que había hecho con el de Siló (Jr 7,14).

Jesús, como ya antes Jeremías, habla aquí a los judíos; y, como Jeremías, los acusa de haber convertido el templo en cueva de ladrones, y en la línea crítica de Jeremías, expulsa a vendedores y compradores y derriba mesas y bancos.

Pero en todo el episodio de Mc 11,15-19 no hay ni una palabra que recoja el tema isaiano de los pueblos y de su oración. En cambio, como ya hemos dicho, Jesús habla de oración en el episodio siguiente, delante de la higuera. También el auditorio de 11,20-25 (es decir, los discípulos) es más apropiado que el de 11,15-19 (es decir, los judíos profanadores del templo) para el desarrollo narrativo de la frase de Isaías sobre la casa de oración. Todo el texto de Is 56,3-7 es, en efecto, no un texto crítico como el de Jr 7, sino luminosamente positivo y que contiene la promesa de que todos los pueblos serán llamados al culto de Jerusalén: «Traeré a los extranjeros a mi Monte Santo, los alegraré en mi casa de oración; aceptaré sobre mi altar sus holocaustos y sacrificios, porque mi casa es casa de oración, y así la llamarán todos los pueblos» (Is 56,7).

En la línea de este oráculo de Isaías, Jesús habla a los discípulos en términos de futuro y les promete la aceptación divina de la oración hecha con fe y preparada en el perdón mutuo.

El evangelista parece, pues, poner la situación actual bajo el juicio del oráculo de Jeremías, por una parte, y comentar las palabras tomadas de Isaías, por otra, en la exhortación a los discípulos delante de la higuera. Una cosa es, por tanto, el pasado judío del templo y otra el futuro del culto; el uno está bajo el signo del juicio y el otro bajo el de la promesa.

Así, pues, aun desde el punto de vista del vocabulario, el relato de la higuera está ligado y proyectado al del templo. Hasta el punto de que, si se leyeran e interpretaran separadamete, el primero carecería de lógica y el segundo perdería fuerza.

5. EL GENERO LITERARIO DE MC 11,12-14.20-21

La diversidad de perspectivas de los dos métodos, el de las formas y el de la redacción, aparece de nuevo en la cuestión del género literario. Si, con la *escuela de las formas*, se aísla el fragmento y se intenta definirlo a partir de las exigencias que determinaron su formación y su forma, entonces uno u otro de los elementos del relato sugiere definiciones como: *milagro sobre la naturaleza, leyenda, saga etiológica* [31]. Pero si nos acercamos al episodio de la higuera desde el punto de vista del último redactor, entonces, al definir el género literario de 11,12-14.20-21, se debe tener en cuenta que el episodio de la higuera, como hemos visto, está ligado a la cuestión del templo. Así como las palabras que Jesús pronuncia delante de la higuera en 11,22-25 se refieren más al templo que a la planta, así también la acción anterior sobre la higuera estéril es portadora de significado también para el templo: es acción sobre el templo mismo.

La definición que expresa mejor que cualquier otra esta relación, que de hecho es la más frecuente entre los autores que adoptan el punto de vista redaccional, es la de *acción simbólica* [32]. Pero no debemos esperar que este género literario se realice en

---

[31] Bultmann 1931, 232-233, habla de *milagro de la naturaleza*; Dibelius 1933, de *leyenda*; Schwartz 1904, 83, de *saga etiológica*.

[32] Cf. Münderlein 1963, citado y seguido por Schnackenburg 1973, 136, nota 46; Trocmé 1968, 4; Cortés 1969, 20; Giesen 1976.

este relato en estado puro, puesto que ha sido ligado al episodio de la expulsión de los vendedores sólo secundariamente. Hablar aquí de acción simbólica no significa, por tanto, afirmar que la tradición anterior a Marcos entendió el relato como tal, o que en realidad Jesús realizó esta u otras acciones simbólicas; y ni siquiera que ahora la narración de Marcos se pueda definir como acción simbólica en sentido técnico y formal. Se trata más bien de determinar el modelo al que más se acerca este fragmento.

De suyo, la acción simbólica, también llamada «parábola en acción», es un gesto de alcance reducido, con frecuencia extravagante y en todo caso elocuente, del que se sirve quien tiene un mensaje que transmitir respecto a otro acontecimiento mucho más importante, al que los espectadores son remitidos con las palabras de una declaración explicativa o *Deutewort* [33].

En los límites señalados por esta definición entran dos tipos diversos de acciones simbólicas: las acciones simbólico-didácticas y las simbólico-proféticas, frecuentes unas y otras en el Antiguo Testamento, pero no desconocidas en el Nuevo. *La acción simbólico-didáctica* es un gesto pretendidamente teatral, con el que se dramatiza un mensaje para aumentar su inteligibilidad y su fuerza persuasiva. Un primer ejemplo puede ser el de Saúl que despedaza dos bueyes y manda los trozos sanguinolentos a todas las regiones por medio de mensajeros que deben proclamar: «Así acabará el ganado del que no vaya a la guerra con Saúl y Samuel» (1 Sm 11,7). Del mismo modo, Jesús, para transmitir la invitación al servicio y el amor fraterno de manera más gráfica de como lo habría hecho sólo con palabras, se ciñe la cintura y lava los pies a los discípulos diciendo: «Os dejo un ejemplo para que, igual que yo he hecho con vosotros, hagáis también vosotros» (Jn 13,15).

La acción simbólico-profética es el mimo, también necesitado de palabras explicativas, de un acontecimiento futuro que se quiere predecir. Una acción simbólico-profética es la de Ajías, que, al encontrar a Jeroboán en campo abierto, rasga su manto en doce trozos y le da diez a Jeroboán, diciéndole: «Voy a

[33] Bowker 1964, pero sobre todo Fohrer 1968.

arrancarle el reino a Salomón y voy a darte a ti diez tribus» (1 Re 11,29-39). Un ejemplo de acción profética en el Nuevo Testamento es el de Agabo, que después de atarse manos y pies con la faja de Pablo, anuncia: «Esto dice el Espíritu Santo: "Al dueño de esta faja lo atarán así los judíos en Jerusalén y lo entregarán en manos de los paganos"» (Hch 21,10-11).

Lo que distingue la acción didáctica de la profética es la distinta relación entre gesto y palabra. En la acción didáctica, el mimo está al servicio de la palabra, debe darle mayor capacidad de expresión y de penetración, llegando a la fantasía y llamando la atención incluso de quien no tendría interés en ella. Lo importante es el mensaje, que podría ser transmitido también sin el gesto, pero que éste potencia. El contenido del mensaje no debe necesariamente llevarse a cabo: los discípulos no siempre siguieron el ejemplo de Jesús, que les lavó los pies, y Saúl despedazó sus animales precisamente para no tener que hacer lo mismo con los de sus súbidtos. Por el contrario, en las acciones proféticas, el elemento esencial es el gesto; las palabras que están a su servicio podrían incluso faltar. La acción profética no se sitúa en el plano didáctico, de comunicación de una enseñanza por parte del profeta y de su comprensión por parte de los destinatarios. Se sitúa, en cambio, en el plano de los acontecimientos: en primer lugar para anunciarlos y luego para poner en marcha su realización [34]. Bajo este aspecto, la acción profética ha de entenderse a la luz del realismo de los orientales, del mismo modo que el juramento, la bendición o la maldición, la sentencia del juez, la imposición o el cambio de nombre. Según Gén 27, por ejemplo, Isaac no puede detener el curso de los acontecimientos que ha puesto en marcha al pronunciar la bendición sobre Jacob en vez de hacerlo sobre Esaú.

En un capítulo como el de Marcos 11, que trata de acontecimientos de alcance mesiánico y que afectan a Jerusalén, al templo y a los jefes del pueblo, Marcos ha tejido un episodio con un tema y un escenario mucho más modesto: una planta de higuera al borde del camino, fuera de Jerusalén. El desequilibrio

---

[34] Cf. los capítulos IV y V de Fohrer 1968.

no se debe a la escasa capacidad de Marcos como narrador; él no ha unido torpemente dos narraciones desiguales, sino que más bien ha proyectado la primera a la segunda. En el plano de la crónica son desproporcionadas; en el plano del símbolo y del significado contienen la misma afirmación. Este simbolismo de la acción de Jesús contra la higuera estéril no es didáctico, porque no acompaña ni debe hacer más expresiva ninguna enseñanza; pero es el simbolismo eficaz de una acción profética. Jesús, al poner fin a la higuera estéril, ha puesto en marcha también para el templo, y de modo incontenible, el comienzo del fin.

6. CONCLUSION: EL TEMPLO EN MARCOS 11

El tema del templo, que aparece por primera vez en Mc 11, no está ni por un momento separado del tema central del evangelio: el tema cristológico de la revelación de la identidad de Jesús. En esta segunda parte del evangelio de Marcos, tanto la multitud como sobre todo los jefes de judaísmo están preocupados con la pregunta sobre la identidad de Jesús. Y Jesús hace el papel del provocador, puesto que se dirige a la ciudad en un clima pretendidamente mesiánico e interviene con autoridad en la zona sagrada de Jerusalén.

Como en otros lugares, también aquí Marcos procede de manera dialéctica: para él, se equivocan los jefes cuando se oponen a Jesús sintiéndose dueños y dispensadores exclusivos de poder sobre el templo; y también son erróneas las aclamaciones de la multitud, que el evangelista recoge sin aprobar. Jesús es Mesías —enseña Marcos— pero su mesianismo y su poder se definen en relación al cielo, es decir, a Dios, y no en relación a David. Esto significa que su misión es mesiánico-religiosa y no mesiánico-davídica o teocrática. El viene no para restaurar el «reino del padre David», sino, con una autoridad celeste, a buscar en el templo la casa de oración.

El estudio de los episodios de Mc 11 ha puesto de relieve esta especial acentuación de Marcos en los temas del templo y de la identidad de Jesús; pero es sobre todo el estudio panorá-

mico del capítulo el que explica por qué Marcos intercala los dos fragmentos de la *narración B*, la de la higuera, entre los tres episodios de la *narración A*, la del templo. Estudiando la estructuración simétrico-concéntrica del capítulo y el empleo del vocabulario de la *proseukhê*, común a los episodios tercero y cuarto, se encuentra explicación a la falta de lógica entre la situación de la higuera que se había secado y las palabras de Jesús sobre la oración. Del mismo modo, teniendo en cuenta la intención de Marcos de narrar el episodio de la higuera sobre la falsilla de las acciones proféticas, se encuentra significado y explicación a la yuxtaposición de dos temas —la higuera y el templo— tan dispares y heterogéneos [35].

Pero si Marcos quiere realmente que su lector refiera como instintivamente al templo lo que él dice de la higuera, entonces es posible dar respuesta a la otra pregunta dejada en suspenso, la que se refiere al significado de la expulsión de vendedores y compradores del templo.

A este respecto, el carácter intercambiable entre el templo y la higuera sobre la que se abate la maldición de Jesús impide afirmar que Marcos entienda la expulsión como purificación; es decir, impide ver el templo como lugar sagrado, de cuya sacralidad Jesús se haría defensor o cuya apertura a los gentiles exigiría. Es demasiado poco afirmar que, según Marcos, Jesús se opone al culto sacrificial y quiere el templo no como lugar de

[35] Llevando al extremo esta hipótesis de la voluntad de Marcos de referir al templo lo que se dice de la higuera, se puede atenuar en cierto modo lo ilógico del inciso de 11,13b: «No era tiempo de higos». Según Is 56, citado en Mc 11,17, el plan de Dios preveía —además de la época de los sacrificios israelitas— la apertura del templo a todos los pueblos en una época futura. Al decir que no era el tiempo de los frutos, quizá el evangelista quería afirmar que todavía no se había inaugurado la época del culto de los paganos en el santuario de Jerusalén. La maldición sería, por una parte, castigo divino por el culto judío que había degenerado en tráfico y comercio; y por otra sería impedimento para la realización de la profecía sobre el culto no-israelita en el templo. Como hemos visto, en efecto, la profecía de la casa de oración para todos los pueblos se realizará, según Marcos, en el lugar de Jerusalén, pero en el ámbito del espíritu. Para una visión panorámica de las soluciones propuestas a la *crux interpretum* de Mc 11,13b, cf. Soldatelli 1950; Romaniuk 1975; Telford 1980, 1-38; Cotter 1986.

sacrificios, sino como casa de oración. El tráfico y el comercio son desaprobados en sí mismos y no por el culto sacrificial que fomentan, y constituyen la prueba del decaimiento y de la infedilidad del templo. No en vano, en la narración de la higuera, el evangelista insistía más que Mateo en la prometedora frondosidad y efectiva esterilidad de la higuera, y luego en la búsqueda de frutos por parte de Jesús y de quien los busque en ella, aún más inútilmente después de su maldición.

El evangelista enseña, por tanto, que el templo, al no tener frutos en el presente, no los dará tampoco en el futuro, como la higuera de la maldición; y que, en una acción simbólico-profética, Jesús ha dado comienzo a lo que será su fin [36].

Una condena tan dura del templo probablemente había sido anunciada por Marcos en los contextos de las dos citas proféticas de Mc 11,17. En Jeremías 7 se aducen como oráculo del Señor no sólo las palabras críticas de «cueva de ladrones», sino también inmediatamente después la profecía explícita de la destrucción del templo de Jerusalén: «Andad, id a mi templo de Siló (...) y mirad lo que hice con él (...), por eso trataré al templo que lleva mi nombre (...) lo mismo que traté a Siló» (Jr 7,12.14).

El contexto de Is 56, evocado por la referencia de Jesús a la «casa de oración» contenía la promesa de que el exclusivismo israelita llegaría a su fin. El oráculo divino repetía el lamento del extranjero («el Señor me excluirá de su pueblo», Is 56,3a) y del eunuco («yo soy un árbol seco», Is 56,3b); y en orden inverso respondía primero al eunuco y después al extranjero. Al primero prometía: «a los eunucos... les daré en mi casa y en mis murallas un monumento y un nombre mejores que hijos e hijas» (Is 54,4-5); y al otro: «a los extranjeros... los traeré a mi monte santo, los alegraré en mi casa de oración; aceptaré sobre mi altar sus holocaustos y sacrificios; porque mi casa es casa de oración, y así la llamarán todos los pueblos» (Is 56,6-7).

[36] Ha de excluirse la frecuentísima interpretación que ve en la maldición de la higuera la maldición no sólo del templo, sino también de Jerusalén o incluso de todo Israel. Es justamente contrario a tal interpretación gratuitamente antisemita Telford 1980, que en las notas 37 y 38 de la página 30 ofrece una buena bibliografía al respecto.

Quizá también en este texto, como ya en Jeremías 7, Marcos vio una posible alusión al fin del templo: haciendo de la higuera seca (... *eidon tên sukên exêrammenên..., he sukê exêrantai*, Mc 11,20.21) la contrafigura del templo, quizá recogió e invertió el lamento del eunuco, que decía: «yo soy un árbol seco» (*xulon xêron*, Is LXX 56,3). Arbol seco —dice, en efecto, Marcos— será, en cambio, el templo, después que el enviado de Dios, al encontrarlo sin fruto, lo ha puesto bajo la maldición con el símbolo de la higuera estéril.

Para Marcos, por tanto, el templo de Jerusalén no tiene futuro; lo tendrá, en cambio, el plan de Dios sobre la «casa de oración para todos los pueblos». Pero no en los términos todavía restrictivos de Is 56. Al remitir a ese texto, Marcos va más allá que Isaías en la apertura universalista. Al fin del exclusivismo étnico con el que se prometía «a todos los pueblos» espacio y dignidad en el templo de Jerusalén, Marcos añade el fin del exclusivismo local-ceremonial. Lo que Dios aceptará y acogerá no serán los sacrificios y los holocaustos de los extranjeros en el templo de Jerusalén, sino la oración hecha por quien tiene verdadera fe: «... y no vacile en su interior, sino tenga fe (*alla pisteuê*)...» (11,23).

Delante de la higuera, pero en realidad a propósito del templo, Marcos delinea, por tanto, en 11,22-25 el «deber ser» del nuevo culto, traduciendo en términos personalistas y existenciales las promesas que Isaías 56 vinculaba todavía al templo de Jerusalén. Marcos enseña que para la nueva *proseukhê* será suficiente e indispensable la actitud interior.

CAPITULO III

«*HIERON*» *EN MARCOS 12*

El capítulo 12 de Marcos, colocado entre el de la entrada y el de la salida del templo, es aquel en que Jesús está en relación ininterrumpida y programática con el *hieron*: entre los capítulos del templo, es el capítulo central.

Para tomar posesión del templo, Jesús había tenido que actuar; ahora, en cambio, la palabra predomina sobre la acción: la palabra de adversarios que interrogan a Jesús, pero sobre todo la palabra de Jesús que responde y enseña.

1. LAS CONTROVERSIAS EN JERUSALEN

El templo, escenario de una larga serie de enseñanzas de Jesús, no es en este capítulo lugar de diálogo, sino de enfrentamiento. En el evangelio de Marcos, Jesús puede proponer a la multitud y a los discípulos una enseñanza no polémica sólo a la orilla del mar (4,1ss); no en las casas privadas, porque allí se infiltran letrados y fariseos (2,1ss; 2,15ss); y menos aún en las sinagogas (3,1ss) y en el templo, donde aquéllos se sienten en casa propia y espían cada movimiento y cada palabra de Jesús.

Por eso, mientras Jesús está en el templo, tratan por todos los medios de cazarlo en una trampa con preguntas insidiosas o con argumentos *per absurdum*. Jesús, por su parte, no se limita a dar respuestas tajantes, sino que reprocha a quienes lo interro-

gan su mala fe, su ignorancia de Dios y de la Escritura y estigmatiza sin contemplaciones la vanidad y la ambición de los letrados.

Estos choques verbales han sido llamados «controversias de Jerusalén» y se han relacionado con las de los capítulos segundo y tercero, llamadas «controversias de Galilea» [37]. Pero la diferencia entre los dos grupos de controversias no es sólo la ambientación geográfica, sino también la cronológica. Las controversias de Mc 2-3 están situadas al comienzo de la actividad de Jesús: describen el malestar experimentado frente a un rabí que no observa las tradiciones y registran la primera reacción contra su comportamiento provocador.

En cambio, las disputas del capítulo 12 cierran la actividad pública de Jesús: para entonces los jefes del judaísmo ya están prevenidos contra él y sus preguntas indican que están buscando pretextos. Así lo prueba el hecho de que la decisión de acabar con Jesús, mientras la primera vez está al final de las controversias (3,6), la segunda, en cambio, es anterior a ellas (11,18; 12,12).

2. LA ESTRUCTURA LITERARIA DE MARCOS 12

Marcos coloca muy oportunamente este segundo bloque de controversias en la inminencia de la pasión, como un dramático preludio de ella. Pero la importancia del género literario de estas perícopas ha sido a veces exagerada, como cuando se ha subdividido la sección 11,27-12,44 en una o dos series de controversias, tomando como criterio de estructuración precisamente el género literario [38]. Para hacer esto hay que considerar como controversias fragmentos que no lo son, y desatender otros datos literarios. No se tiene en cuenta que la pregunta sobra la autoridad de Jesús forma parte de Marcos 11 más que de Marcos 12; que la parábola de los viñadores (12,1-12) y las tres últimas perícopas del capítulo (12,35-37; 38-40; 41-44) difícilmente pue-

[37] Cf. Albertz 1921, 5-36; Bultmann 1931, 9-26.

[38] Cf. De la Potterie 1966, 140.

den definirse como controversias, puesto que en ellas toma la palabra exclusivamente Jesús; que en 12,12, la frase «dejándolo, se marcharon» cierra una fase de hostilidades, y las palabras «estaban deseando echarle mano» ponen las premisas para una nueva fase.

Tampoco se tiene en cuenta el versículo 12,34, que marca una fuerte cesura en el capítulo, dividiéndolo en dos partes. En efecto, las palabras «y ya nadie se atrevía a hacerle más preguntas (*auton eperôtêsai*)» delimitan hacia delante y hacia atrás la serie de preguntas hechas a Jesús. Hacia atrás, mediante el verbo eperôtein se excluye de la serie la parábola, porque la narra Jesús y no es una pregunta, sino, precisamente, una parábola. Hacia adelante, se excluye la cuestión sobre el hijo de David, que no es una pregunta hecha a Jesús, sino que hace él, y porque, en todo caso, la serie de preguntas se cierra con el versículo 34.

El bloque de las tres perícopas que va desde el fin de la parábola hasta el versículo 34 es homogéneo también por otras características: las tres se introducen con *verba (dicendi-) interrogandi* (frase interrogativa doble en 12,14b; *epêrôtôn auton legontes* en 12,18; *epêrôtêsen auton* en 12,28), en conjunción con verbos de movimiento (respectivamente: *elthontes, erkhontai pros auton* y *proselthôn*). Sobre estos verbos de movimiento hay que repetir lo que ya se observaba a propósito de 11,27: traducen en término de referencia local las actitudes y los impulsos interiores e imprimen a las preguntas una connotación psicológica: la primera y la segunda, de hostilidad; la tercera, de vivo interés.

Además, en las tres perícopas la estructura es de diálogo: cada una de ellas contiene una verdadera pregunta a la que sigue la respuesta. No es así en 12,35-37, donde la pregunta no tiene respuesta, porque es retórica. Finalmente, en las tres perícopas Jesús es llamado *didaskalos* por quien le dirige la palabra (12,14.19.32), y Jesús, al replicar, expresa sobre cada uno de ellos su juicio, positivo o negativo:

12,15: «¡Cómo! ¿Queréis tentarme?»
12,27: «Estáis muy equivocados»
12,34: «No estás lejos del reino de Dios»

A pesar del triple uso de *didaskalos* y de *didaskein* en 12,14, Marcos no califica como «enseñanza» estas tres perícopas, sino las tres contenidas más allá del punto de separación que marca el versículo 34. Tras haber reducido al silencio a sus adversarios, Jesús, según Marcos, se pone a enseñar: «Mientras enseñaba (*didaskôn*) en el templo» (12,35). Tal actividad didáctica no se limita a la cuestión sobre el hijo de David, introducida por aquellas palabras. También en la perícopa siguiente se habla de la enseñanza de Jesús: «Entre lo que enseñaba (*en tê didakhê autou*) dijo» (12,38); y en la tercera, de una instrucción reservada a los discípulos: «Convocando a sus discípulos, les dijo...» (12,43).

Antes y después del versículo 12,34, se disponen, por tanto, dos series distintas de textos: además de la parábola, de la que habrá que hablar aparte, preceden los tres fragmentos en los que la iniciativa corresponde a los adversarios, y siguen los tres fragmentos en los que la iniciativa pertenece a Jesús: por un lado preguntas y por otro enseñanzas.

Por tanto, la estructura se puede reconstruir así:

12, 1-12	parábola de los viñadores	iniciativa de los judíos
13-17	pregunta sobre el tributo al emperador	
18-27	pregunta sobre la resurrección	
28-34	pregunta sobre el mandamiento principal	
35-37	enseñanza sobre el hijo de David	iniciativa de Jesús
38-40	enseñanza contra los letrados	
41-44	enseñanza sobre la oferta de la viuda	

Ahora hay que preguntarse si la parábola, las controversias y la enseñanza, que están ligadas al templo como lugar de enfrentamiento, no tienen también una relación temática con él.

3. LA PARABOLA: MC 12,1-12

[1]Entonces se puso a hablarles en parábolas:

—Un hombre *plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó un lagar, construyó una torre para el guarda*, la arrendó a unos labradores y se marchó de su país.

[2]A su tiempo envió a los labradores un siervo, para percibir
de ellos su tanto de la cosecha de la viña. [3]Ellos lo agarraron,
lo apalearon y lo despidieron de vacío. [4]Entonces les envió
otro siervo; a éste lo descalabraron y lo trataron con desprecio.
[5]Envió a otro y a éste lo mataron; y a otros muchos, a unos
los apalearon, a otros los mataron. [6]Uno le quedaba todavía,
un hijo amado, y se lo envió el último, diciéndose: «A mi hijo
lo respetarán».
[7]Pero los labradores aquellos se dijeron: «Este es el herede-
ro; venga, lo matamos y será nuestra la herencia». [8]Y, agarrán-
dolo, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña.
[9]¿Qué hará el dueño de la viña? Irá a acabar con esos
labradores y dará la viña a otros.
[10]¿No habéis leído siquiera esta pasaje?: *La piedra que dese-
charon los constructores se ha convertido en piedra angular.* [11]*Es
el Señor quien lo ha hecho: ¡qué maravilla para los que lo
vemos!* (Sal 118,22-23).
[12]Estaban deseando echarle mano, porque se dieron cuenta
de que la parábola iba por ellos; pero tuvieron miedo de la
multitud y, dejándolo, se marcharon.

Según la interpretación densamente alegórica de algunos comentaristas, en la parábola se haría referencia al templo de Jerusalén (los autores están de acuerdo en definir como alegórica o, en todo caso, alegorizada la parábola de los viñadores).

Según E. Lohmeyer, la torre y los viñadores serían, respectivamente, el templo y los oficiales del templo, mientras que los siervos enviados antes del hijo serían los profetas que a lo largo de la historia de Israel se opusieron al culto [39].

Más recientemente, M. Hubaut, remitiéndose a la exégesis alegórica de la parábola difundida en el cristianismo primitivo, y a la interpretación alegórica del cántico de la viña en Isaías, dada por el judaísmo palestinense, ve referencias al templo en los detalles de la instalación de la viña. La cerca levantada en torno a la viña sería la *Torá*, por la que Yahvé quería preservar a Israel del influjo pernicioso de los pueblos paganos; la torre sería el templo desde el que Dios protegía a su pueblo; finalmen-

[39] Lohmeyer 1941.

te, el lagar correspondería a la edificación del altar de los sacrificios para la expiación de los pecados [40].

J. R. Donahue hace una tentativa diferente, de tipo redaccional. Señala que la parábola está ligada a la pregunta sobre la autoridad de Jesús. Marcos escribe, en efecto: «Entonces se puso a hablar*les* en parábolas» (12,1), sin haber introducido en el relato interlocutores distintos de los que Jesús tenía en 11,27-33. La parábola estaría, pues, dirigida a los responsables del templo en cuanto tales. También la nota final: «... porque se dieron cuenta de que la parábola iba *por ellos*» (12,12), significaría que los responsables del templo se sienten acusados por Jesús como administradores infieles del culto en Jerusalén. Después de oir la parábola, se conjuran contra Jesús porque él anuncia el traslado a la comunidad cristiana de su poder sobre el culto [41].

Pero la parábola no se puede entender como un mosaico de detalles, cada uno de los cuales tendría un significado: por ejemplo, en las tres expediciones sucesivas de siervos no se indican tres grupos distintos de profetas a los que habría que identificar históricamente. La parábola tiene significado en su totalidad y en referencia a todo el plan de Dios y a la historia de Israel. Y precisamente porque la parábola hace referencia a toda una historia, está significado en ella no un solo acontecimiento, como suele implicar el género literario de la parábola, sino toda la historia de Israel.

La parábola propiamente dicha, que va desde el versículo 1 al 9, está narrada por Jesús en tercera persona y alude, a través de las acciones de entregar la viña a los labradores y de quitársela después, al drama de Israel. Por una parte, se subraya el interés de Dios por su pueblo y su decidida voluntad de recoger fruto de él. Por otra, se acusa a los responsables de oponerse a los enviados de Dios y matarlos. La parábola culmina en la afirmación de 12,9, donde Jesús anuncia el traslado de la responsabilidad de la viña a otros.

En los versículos siguientes (12,10-11), el discurso directo

---

[40] Hubaut 1976, 22-23.Cf. también Carrington 1960, 250 y Gaston 1970, 237.
[41] Donahue 1973, 122-127.

de Jesús continúa, pero de discurso parabólico-alusivo que era, se convierte en discurso explícito. Jesús pregunta ahora en segunda persona: «¿No habéis leído siquiera este pasaje...?» Y, con este cambio narrativo y sintáctico a la vez, se añaden a la parábola los versículos del salmo 118 que hablan de la piedra rechazada por los constructores.

En este comentario de las Escrituras a la parábola decrece el interés por el drama de Israel y salta a primer plano la persona de Jesús. Si la parábola aludía a él a través de la figura del hijo predilecto matado por los viñadores, la cita de la Escritura se interesa por toda su actividad, partiendo precisamente del punto en el que se detenía la parábola: tras haber identificado la muerte del hijo con la obra de los constructores que rechazan la piedra, los versículos 10-11 continúan hablando de la intervención sucesiva y transformadora de Dios, en cuyas manos la piedra rechazada se convierte en piedra angular. El acontecimiento pascual está, por tanto, delineado aquí en toda su extensión de rechazo y de exaltación del Mesías.

No es fácil determinar el papel de Mc 12,1-12 en el contexto. La naturaleza misma de la perícopa, es decir, el hecho de ser una poderosa síntesis tanto de la historia de Israel como de la actividad del Mesías, la hace distinta y no homogénea respecto a los otros fragmentos. En todo caso, sus dos temáticas la aproximan al capítulo anterior más que al resto del capítulo 12. En este último, en efecto, los temas son, como veremos, dogmático-éticos y, por tanto, atemporales; mientras que en Mc 11 se narra un momento de la historia de Israel y de su relación con Jesús. Como ocurre en la parábola, también en el capítulo 11 se somete a juicio el comportamiento del judaísmo, que no ha dado los frutos esperados ni ha reconocido la misión del enviado mesiánico.

También desde el punto de vista literario, la parábola está más ligada a Mc 11 que al resto del capítulo 12: por un lado, está dirigida a los mismos que en 11,27-33 han interrogado a Jesús sobre su autoridad, y, por otro, está separada de la pregunta que la sigue, la que habla del tributo (12,13-17), por medio de la cesura: «y, dejándolo, se marcharon» (12,12).

Pero afirmar esto no significa necesariamente tener que reducir el alcance de la parábola a la problemática limitada del templo. La parábola no habla de él. Al contrario, lo que, según Mc 11, sucede en el *hieron* por obra de Jesús se inserta en la historia mucho más amplia significada en la parábola de Mc 11. La esterilidad y el incumplimiento del templo están en continuidad con la esterilidad e incumplimiento de Israel a lo largo de toda su historia; la hostilidad a Jesús en el templo como enviado de Dios es solamente un episodio del endurecimiento final de Israel respecto al hijo que anuncia la parábola, anunciando todo el drama de la pasión.

4. MC 12,13-34 Y EL TEMPLO

13Entonces le enviaron unos fariseos y herodianos para cazarlo con una pregunta. 14Llegaron y le dijeron:

—Maestro, sabemos que eres sincero y que no te importa de nadie, porque tú no miras lo que la gente sea. No; tú enseñas el camino de Dios de verdad. ¿Está permitido pagar el tributo al César o no? ¿Pagamos o no pagamos?

15Jesús, consciente de su hipocresía, les repuso:

—¡Cómo!, ¿queréis tentarme? Traedme una moneda que yo la vea.

16Se la llevaron y él les preguntó:

—¿De quién son esta efigie y esta leyenda?

Le contestaron:

—Del César.

17Jesús les dijo:

—Lo que es del César, devolvédselo al César, y lo que es de Dios, a Dios.

Y se quedaron de una pieza.

18Se le acercaron unos saduceos, esos que dicen que no hay resurrección, y le propusieron este caso:

19—Maestro, Moisés nos dejó escrito: *«Si a uno se le muere su hermano, dejando mujer, pero sin hijos, cásese con la viuda y dé descendencia a su hermano».* 20Había siete hermanos: el primero se casó y murió sin dejar hijos; 21el segundo se casó con la viuda y murió también sin tener hijos; lo mismo el

tercero, [22]y ninguno de los siete dejó hijos. Por último, murió
también la mujer. [23]En la resurrección, ¿de cuál de ellos va a
ser mujer, si ha sido mujer de los siete?
[24]Les contestó Jesús:
—Precisamente por eso estáis equivocados, por no conocer
la Escritura ni la fuerza de Dios. [25]Porque, cuando resucitan
de la muerte, ni los hombres ni las mujeres se casan, son como
ángeles del cielo. [26]Y acerca de que los muertos resucitan, ¿no
habéis leído en el libro de Moisés, en el episodio de la zarza,
lo que le dijo Dios?: *«Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de
Isaac y el Dios de Jacob»*. [27]No es Dios de muertos, sino de
vivos. Estáis muy equivocados.

[28]Se le acercó un letrado que había oído la discusión y
notado lo bien que respondía, y le preguntó:
—¿Qué mandamiento es el primero de todos?
[29]Respondió Jesús:
—El primero es: *«Escucha, Israel: el Señor nuestro Dios es
el único Señor;* [30]*amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón,
con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas»*.
[31]El segundo, éste: *«Amarás a tu prójimo como a ti mismo»*.
No hay ningún mandamiento mayor que éstos.
[32]El letrado le dijo:
—Muy bien, Maestro, es verdad lo que has dicho, que *es
uno solo y que no hay otro fuera de él*; [33]y que *amarlo con todo
el corazón y con todo el entendimiento y con todas las fuerzas
y amar al prójimo como a uno mismo* supera todos los holocaus-
tos y sacrificios.
[34]Viendo Jesús que había respondido inteligentemente, le
dijo:
—No estás lejos del reino de Dios.
Y ya nadie se atrevía a hacerle más preguntas.

Los jefes judíos, puestos en dificultad dos veces seguidas por Jesús, primero con la contrapregunta sobre el bautismo de Juan y después con la parábola que los acusa de rechazar a los enviados de Dios, efectúan una retirada momentánea (12,12). Después vuelven al ataque, no directamente, sino por medio de emisarios: «Entonces le enviaron unos fariseos y herodianos para cazarlo con una pregunta» (12,13).

No es diferente la actitud de los saduceos, que se suceden como segundo grupo que interroga. Estando persuadidos de entrada de que no existe resurrección (12,18), la pregunta que hacen es más bien un sarcástico argumento *ad hominem* contra Jesús, que no piensa como ellos.

En cambio, el protagonista del tercer episodio es presentado, sorprendentemente, bajo una luz favorable. Mientras que en Mateo y Lucas el letrado hace también una pregunta insidiosa a Jesús (Mt 22,35; Lc 10,25), Marcos lo presenta como un hombre que sabe mantenerse al margen de las partes en litigio (12,28a) y como interlocutor capaz de rendirse a la evidencia de los razonamientos (12,32). Finalmente, es llamativo el reconocimiento de Jesús de que el letrado «no está lejos del reino de Dios» (12,34), no sólo porque falta en los paralelos sinópticos, sino porque en el mismo evangelio de Marcos no se dice de nadie, ni siquiera de los discípulos, una afirmación similar.

El motivo unificador de estas tres preguntas no es, por tanto, la hostilidad contra Jesús. Ni tampoco lo es el contenido de las preguntas, puesto que tratan sobre temas muy distantes entre sí: *a)* si es bueno o malo pagar el tributo al emperador; *b)* cómo es posible sostener que se da resurrección; *c)* cuál es el mayor de los mandamientos. Es más bien en las respuestas de Jesús donde aparece un mismo tema: no en la parte de la respuesta que abarca exactamente la pregunta planteada, sino en la parte en que Jesús, partiendo del motivo contingente aludido en la pregunta, se eleva a las alturas evangélicas.

En la primera respuesta, Jesús, sobrepasando la cuestión sobre el tributo, o al menos no eludiendo su implicación religiosa, reivindica los derechos de Dios. Si entre sus provocadores circula moneda imperial, y si la moneda es propiedad privada de quien la acuña, además de ser signo *de facto* de la extensión de su dominio, entonces ellos son deudores al emperador de lo que le pertenece. En todo caso, el emperador y sus derechos sobre las monedas que acuña no son nada comparados con Dios y con sus exigencias: los hombres son real y totalmente deudores para con Dios.

También, en la respuesta a los saduceos, Jesús conduce la

cuestión desde el plano polémico al plano del misterio. En efecto, no le basta responder a sus adversarios que en la resurrección no habrá ni mujer ni marido (v. 25). Ellos no necesitan de esta precisión para salir de su error (*polu planasthê*, 12,24.27), sino de un verdadero conocimiento de las Escrituras y del poder de Dios (12,24). Aunque en sus disputas saben citar las leyes de Moisés (12,19), no han comprendido que, precisamente según las Escrituras, Dios «no es Dios de muertos, sino de vivos» (12,27). Así, pues, Jesús, tras haber invitado al judaísmo a cumplir su deber de dar a Dios lo que es de Dios, lo invita a buscar el verdadero conocimiento de él.

También en la tercera respuesta, la que Jesús da al letrado, el discurso se refiere a Dios. Al enunciar, como lo hacen los otros sinópticos, el mandamiento del amor de Dios, Marcos insiste en las exigencias de Dios en todo lo referente a él. Para Marcos, como para Mateo y Lucas, se ha de amar a Dios con la totalidad de la persona; y esto se dice en los tres sinópticos no sólo con la enumeración de las potencias con que se debe amar, sino también con la repetición del adjetivo *holos* para cada una de ellas. Pero Marcos es el único que repite dos veces el precepto completo y hasta siete veces el adjetivo. También, como en Mateo y Lucas, al mandamiento del amor a Dios está unido el mandamiento del amor al prójimo. Pero más allá de este núcleo común, cada una de las tres redacciones tiene una acentuación propia y refleja tres distintas situaciones de vida.

La versión de Mateo es la más consecuente: la respuesta de Jesús se mantiene en el argumento de la ley y de sus mandamientos, sin dar pie a consideraciones de otro tipo. El término *entolê* y más aún *nomos*, que aparecen en la pregunta inicial (22,36) y en la afirmación conclusiva (22,40), abren y cierran, a manera de inclusión, la disputa, que es, por tanto, una disputa doctrinal sobre la ley. Para Mateo, en la ley hay que distinguir lo que es fundamento, sin el cual lo demás no tiene valor, de lo que no lo es. Los rabinos, en cambio, no aceptaban ni condensar en pocas frases la *Torá,* como en una «suma», ni distinguir entre sus seiscientos trece preceptos el más o los más importantes: para ellos no había mandamiento cuya observancia contuviera

la observancia de todos los demás. Mateo parece, por tanto, querer enfrentarse a las objeciones de la Sinagoga. De acuerdo con ella, afirma que se ha de enseñar y observar todo mandamiento, aun el mínimo (Mt 5,19), pero luego se hace decidido portavoz de la comunidad cristiana, que reivindicaba para el amor la primacía entre los mandamientos.

Lucas ofrece una versión parenética del episodio: en efecto, no se ocupa, como Mateo y Marcos, de la prioridad teórica entre los diversos mandamientos, sino del «qué hacer» en la vida cotidiana. Con ese interrogante el letrado inicia el diálogo (10,25); después Jesús, en su primera respuesta, lo invita a la práctica de los mandamientos que acaba de enunciar con las palabras «haz eso y tendrás vida» (10,28). Finalmente, por tercera vez la expresión vuelve en la frase final, cuando Jesús invita al letrado a obrar como lo ha hecho el samaritano de la parábola (10,37).

Este interés por la praxis lleva a Lucas a privilegiar, entre los dos mandamientos, el del amor al prójimo, que es el «canon crítico» [42], la verificación concreta de un verdadero amor a Dios. Lucas se remite, en efecto, al mandamiento del amor al prójimo —más concretamente al término *plêsion*— para introducir la parábola del buen samaritano. Y es este término el que, subordinado al «qué hacer», se hace temático. El letrado pregunta, en efecto, quién es el prójimo para él (10,29), y Jesús le devuelve la misma pregunta preguntándole quién es el prójimo en la situación concreta que le ha presentado con la parábola (10,36). Con ello Lucas pasa de las disputas de escuela o de partido sobre la ley a la escuela de vida exhortando al compromiso moral.

Al contrario de Lucas, Marcos se muestra más interesado por el primer mandamiento que por el segundo, más por Dios que por el prójimo. Ante todo, es exclusiva de Marcos la afirmación de la unicidad del Dios de Israel, que se encuentra en las palabras iniciales del *Shema'*, aducidas sólo por Marcos antes del mandamiento del amor de Dios (v. 29b); y luego la hace propia el letrado (v. 32). Las primeras palabras, «Escucha, Israel», por más venerables que pudieran ser para todo israelita,

---

[42] La expresión es de Burchard 1970, 61.

no son las que Marcos acentúa aquí. El letrado, en efecto, recoge en su réplica sólo la afirmación de la unicidad de Dios e insiste en ella citando por añadidura Dt 4,35, donde tal afirmación es una exclusión más explícita de otros dioses:

Respuesta de Jesús (v. 29):	*Respuesta del letrado (v. 32):*
	«Es verdad lo que has dicho, que
«Escucha, Israel: el Señor Dios nuestro es el único (*eis*) Señor»	es uno sólo (*eis*) y no hay otro fuera de él»

Además de en esta reiterada declaración de la unicidad de Dios, la redacción de Marcos se revela *teo*-céntrica por otros dos detalles. Ante todo, para Marcos el segundo mandamiento no es igual que el del amor de Dios, como afirma Mateo (*deutera homoia hautê*), sino que es *sic et simpliciter* el segundo (*deutera hautê*).

Excediendo de nuevo el tema y remitiendo de nuevo al tema de Dios, Marcos introduce después, a través de un representante cualificado del judaísmo, una reflexión crítica sobre el templo: el amor a Dios y el amor al prójimo tienen un valor ético-religioso mucho mayor que el culto sacrificial judío (12,33).

El templo es acusado no por el modo en que lo ha administrado el judaísmo, sino que en sí y por sí es considerado poca cosa en orden al honor que se ha de rendir a Dios. Es cierto que no se trata de una descalificación o de una condena total: el comparativo *perissoteron* se limita a relegar a segundo plano los sacrificios, cuya abolición no parece pedir. Pero, por otra parte, el adjetivo indefinido *pantôn* cuestiona todo el régimen sacrificial. Sin *pantôn* estaríamos frente a una confrontación entre *agape* y dos formas determinadas de sacrificio; y se trataría de una confrontación similar a la que se podría establecer entre dos sacrificios judíos válidos, para determinar cuál de los dos es más perfecto. Con la generalización que *pantôn* implica, Marcos contrapone, en cambio, el *agape* a todo el culto judío, no para establecer una escala de valores, sino más bien para invitar a una

opción alternativa. Y ello no es poco si se considera que es un letrado judío quien pone la alternativa y que, sin embargo, Jesús no le reconoce todavía la plena ciudadanía en el reino (12,34).

A pesar de que Marcos presenta al letrado bajo una luz positiva, es el más crítico respecto al judaísmo. No evita, como hace Lucas, la cuestión judía, y al afrontarla como hace Mateo, se mantiene a mayor distancia del judaísmo. Habla al judío evocando las palabras sagradas del *Shema'* y manifiesta tener gran estima de la fidelidad de todo judío al Dios único. Pero para él no basta con que un israelita honesto y sincero como el letrado esté dispuesto a cuestionar el templo con sus sacrificios, ni que esté dispuesto a hacerlo sólo por sus desviaciones, porque el judaísmo, frente a la inaudita novedad del Reino, es en sí y por sí mismo inadecuado.

Dentro del capítulo 12, el diálogo entre Jesús y el letrado, por su situación y por la variedad de sus temas, ejerce un papel muy importante. Por ahora es suficiente destacar dos hechos. Ante todo, el episodio, que tiene en común con los dos precedentes el tema de Dios y de sus exigencias, marca el vértice de la progresión: *a)* dar a Dios lo que es de Dios; *b)* buscar el verdadero conocimiento del misterio de Dios y de su poder; *c)* amar a Dios con todo el corazón [43]. En segundo lugar, contiene una conexión explícita con el tema del templo, de modo que la serie de las tres disputas no sólo está ambientada en el área sagrada del *hieron*, sino que se cierra con una crítica ulterior al templo de Jerusalén: las ofrendas quemadas y los sacrificios sangrientos que se ofrecen cada día en él no son el verdadero culto.

5. LA SEGUNDA SERIE DE EPISODIOS: MC 12,35-44

Inmediatamente después del insólito elogio dirigido al letrado sincero, Jesús vuelve a su actitud crítica respecto a los jefes del judaísmo. Hablando de ellos, pero no a ellos, en presencia

[43] Para el carácter unitario del tema de *Dios* en las tres perícopas, cf. Stock 1978 (b), 506.

del pueblo (v. 37b), se pronuncia primero contra su doctrina (12,35-37) y luego contra su conducta (12,38-40).

Los tres sinópticos difieren al dar un nombre al grupo contra el que polemiza Jesús en la primera invectiva. Mientras que Lucas usa un plural impersonal que no permite identificaciones (*pôs legousin*, 20,41), Mateo habla de fariseos (22,41). Sólo para Marcos se trata de letrados como en la escena siguiente. Esto permite ver en el término *grammateus* una palabra-enganche que une el primero y segundo episodio, del mismo modo que la palabra *khêra* une el segundo y el tercero:

12,35-37:	*grammateis*
38-40:	*grammateis - khêrai*
41-44:	*khêra*

Los tres pasajes, ligados entre sí por estas conexiones verbales, tienen además singulares correspondencias con el bloque precedente. El tercer episodio de la serie tiene como protagonista a una persona individual (*mia khêra*), del mismo modo que el tercer episodio de la primera serie (*eis tôn grammateôn*). Como el letrado protagonista de aquel episodio, así también la viuda recibe de Jesús una valoración positiva, en este caso incluso incondicional. Finalmente, así como el tercer episodio contenía una referencia explícita al templo en la alusión a los sacrificios y a los holocaustos, así éste habla del tesoro del templo, de las ofrendas y de los oferentes. Y las dos veces se afirma la superioridad de un nuevo modo de rendir homenaje a Dios respecto al régimen que está en vigencia en el templo (*perissoteron pantôn*, 12,33 - *pleion pantôn*, 12,43).

Esquemáticamente:

Fragmento 1.º	Grupo opositor (carácter polémico)
Fragmento 2.º	Grupo opositor (carácter polémico)
Fragmento 3.º:	*a)* interlocutor individual (elogio de Jesús)
	b) referencia a los sacrificos-referencia al tesoro
	c) perissoteron pantôn - pleion pantôn

Estos no son los únicos hechos que la segunda serie tiene en común con la primera. Concretamente, en el diálogo entre Jesús y el letrado sincero parece que están presentes temas y términos

que reaparecen después en cada uno de los trozos siguientes, en la pregunta sobre el Hijo de David, en la advertencia a guardarse de los letrados y en el episodio de la viuda, como trataré de mostrar a continuación.

6. LA PREGUNTA SOBRE EL HIJO DE DAVID: MC 12,35-37

> 35 Mientras enseñaba en el templo, abordó Jesús la cuestión preguntando:
>
> —¿Cómo dicen los letrados que el Mesías es sucesor de David? 36 David mismo, movido por el Espíritu Santo, dice:
>
> *Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, mientras hago de tus enemigos estrado de tus pies.*
>
> 37 David mismo lo llama Señor; entonces, ¿de dónde sale que es sucesor suyo?
>
> La multitud, que era grande, disfrutaba escuchándolo.

Las cuestiones suscitadas por los comentaristas a propósito de este enigmático pasaje son principalmente tres. La primera es la cuestión de la historicidad, es decir, si se trata de palabras auténticas de Jesús o de un pasaje elaborado con fines apologéticos de la comunidad. En este caso, los autores se preguntan después si el ambiente de origen es palestinense o helenístico. Finalmente, es muy controvertida la cuestión de si en el texto se niega la descendencia davídica del Mesías o si sólo, sin excluirla, se la declara insuficiente para la fe mesiánica.

Aquí, más que las otras [44], interesa la tercera cuestión: cuál es el título que positivamente se quiere reivindicar para el Mesías, el de «Hijo de Dios» o el de «Señor».

Para los defensores de la primera solución, según la cual Jesús afirma aquí que el Mesías es el Hijo de Dios, todo el peso de la argumentación caería sobre la última pregunta: *pothen autou estin huios*; y en concreto sobre el genitivo *autou*, puesto enfáticamente antes del verbo y de su sustantivo. En sustancia, Jesús pondría de manifiesto que si el Mesías es hijo, pero no de

[44] Schneider G. 1972 presenta un *status quaestionis* hasta 1972.

David, debe realizar con otro su relación de filiación [45]. Todo el pasaje tendría, pues, en Marcos el mismo sentido que tiene en Mateo, que comienza el pasaje con la pregunta explícita: «¿Qué pensáis del Mesías?, *¿De quién es hijo?*» (Mt 22,42).

Pero si no se aísla la segunda parte de 12,37 y se tiene en cuenta todo el versículo, incluidas las palabras «David mismo lo llama Señor», entonces la alternativa frente a la cual nos sitúa el texto de Marcos es la que existe entre «Hijo de David» y «Señor», más que la que se da entre «Hijo de David» e «Hijo de Dios».

En la pregunta final: «¿De dónde sale que es hijo suyo?», el énfasis sobre *autou* (=de David) se explica porque antes se hablaba enfáticamente del mismo David (*autos Dauid*); y que se ponga en discusión que el Mesías es el hijo de David se explica por el hecho de que el mismo David hablaba antes del Mesías con el título de *kurios*. La afirmación final del silogismo resulta ser 12,37a, no 12,37b. Y de hecho el versículo 37a es más adecuado para ello porque es una frase afirmativa y no interrogativa y porque la expresión *autos Dauid legei* se presta más a introducir la argumentación conclusiva y menos a introducir un pasaje intermedio del razonamiento, puesto que repite la fórmula con la que se introducían las palabras del salmo: *autos Dauid eipen.* Finalmente, porque el versículo 37b recoge con notable eficacia retórica, inmediatamente después de la respuesta resolutiva (37a), el interrogante del comienzo:

A Pregunta inicial:
«¿Cómo dicen los letrados que el Mesías es el Hijo de David
B Argumentación bíblica:
David mismo... dice: "dijo el Señor a mi Señor..."
B' Conclusión de la argumentación bíblica:
David mismo lo llama Señor
A' Repetición de la pregunta inicial:
Entonces, ¿de dónde sale que es su Hijo?»

---

[45] Cf., por ejemplo, Suhl 1965, 91; Burger 1970, 65-66; Dupont 1974, 404; Pesch 1977 (b), 254-255.

Parece que se puede afirmar también que al Mesías corresponde el título de *kurios* sin especificaciones. En efecto, mientras que en las palabras citadas del salmo 110 el término va acompañado del genitivo *mou*, y también *huios* en el versículo 37b está especificado por *autou*, en el versículo 37a *kurios* está empleado en sentido absoluto. El Mesías es «Señor» *sic et simpliciter*, no limitado a David [46]. En definitiva, toda la argumentación está centrada no en los genitivos, sino en los títulos, y quiere llevar a la conclusión de que el Mesías es mucho más que descendiente de David: es *kurios* como YAHVÉ.

El hecho de que las Escrituras reconozcan al Mesías como *kurios* sentado a la derecha de YAHVÉ-*kurios* ha de ponerse en relación de contraste con la afirmación del *Shema'*, que sólo en Marcos Jesús había recitado para responder al letrado: «El Señor nuestro Dios es *el único Señor* (*kurios eis estin*, 12,29)», y que éste había hecho suya y amplificado.

La insistencia de Marcos en este tema en el pasaje del mandamiento principal se explica aquí en relación a la pregunta de Jesús sobre el Hijo de David; aquí, en efecto, el tema único para el evangelista es la afirmación de que el Mesías es *kurios*. Si en 12,29.32 primero las palabras del *Shema'* y después el letrado sincero reafirmaban que sólo YAHVÉ es *kurios* y ningún otro puede entrar en concurrencia con él, en 12,35-37 es el mismo Jesús quien afirma: el Mesías es reconocido *kurios* por las Escrituras, al igual que YAHVÉ.

También el letrado sincero es, por tanto, destinatario, al menos indirecto, de la pregunta sobre el Hijo de David, pregunta que pone al descubierto la insuficiencia de su posición. Aun siendo un judío honesto, firme defensor de la fe monoteísta y convencido de la superioridad del *agape* sobre el culto del templo, Jesús ha reconocido su proximidad, pero no su pertenencia al Reino, precisamente porque le falta la fe en el Mesías-*kurios*, exaltado a la derecha de YAHVÉ [47].

Así como la multitud que a la llegada de Jesús a Jerusalén

[46] Van Iersel 1961, 172, escribe secamente: «Señor de David no es un título».
[47] Cf. Schlatter 1935, 230; Stock 1978 (b), 496, 498.

gritaba: «Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David», así también los letrados, desde los presupuestos de su exégesis, no saben ir más allá de la expectativa de un Mesías davídico-real. Con equilibrio, no haciendo necesariamente de todo judío y de todo letrado un hombre de mala fe, pero con minuciosidad, el evangelista distingue y precisa. E. Schweizer escribe con razón: «Marcos ha percibido que aquí se llega a la frontera entre el mundo de los letrados y la comunidad de Jesús» [48].

7. LA ADVERTENCIA RESPECTO A LOS LETRADOS: MC 12,38-40

38 Entre lo que enseñaba, dijo:
—¡Cuidado con los letrados! Esos que gustan de pasearse con sus vestiduras y de las reverencias en la calle, 39 de los primeros asientos en las sinagogas y de los primeros puestos en los banquetes; 40 esos que se comen los hogares de las viudas con pretexto de largos rezos. Esos tales recibirán una sentencia muy severa.

En su invitación a distanciarse de los letrados, Jesús comienza poniendo en guardia respecto a las cosas en que ellos se complacen: se enumeran la satisfacción de exhibir un ropaje especial, el deseo de ser saludados por la gente en las plazas y la búsqueda de los primeros puestos en la sinagoga y en los banquetes (vv. 38-39). Tras haber desenmascarado así el mal de los letrados en el momento mismo en que aparece en su interior, Jesús denuncia después su manifestación en el comportamiento social: en los daños producidos a las personas más indefensas (v. 40a) y, en el ámbito religioso, en la ostentación de su piedad (v. 40b).

La brusca transición desde el genitivo de los versículos 38-39 (*tôn thelontôn*) a los nominativos del versículo 40 (*hoi katesthiontes - kai proseukhomenoi*) lleva a algunos intérpretes y editores del texto a tomar el nominativo *hoi katesthiontes* como comienzo

---

[48] Schweizer 1971, 272.

de una nueva frase. Una cosa sería aquello ante lo que Jesús pone en guardia, y que en el texto depende gramaticalmente de *blepete apo*, y otra lo que será objeto del juicio divino. El versículo se traduciría, por tanto, así: «Esos que se comen los hogares de las viudas..., esos tales recibirán una sentencia muy severa». Pero en la lengua de Marcos el *anacoluto* aparece con relativa frecuencia [49] y la unidad de contenido se expresa muchas veces con formas gramaticales que no son homogéneas. En este pasaje, una sola enumeración de las actitudes y comportamientos de los letrados se hace en parte con el genitivo dependiente de *blepete apo* y en parte con el nominativo. En cambio, constituye una verdadera separación sintáctica y de contenido la frase «esos tales recibirán una sentencia muy severa», con su verbo finito (40b), que se contrapone a todos los participios precedentes, declinados o no en genitivo.

En la denuncia de Jesús, por tanto, a una advertencia inicial siguen la motivación de la misma y, al final, el anuncio de la condena:

12,38a	«Cuidado con los letrados
38b-40a	que gustan... y se comen...
40b	esos tales recibirán...»

Entre la severa advertencia inicial y las motivaciones expresadas después no es difícil advertir una desproporción manifiesta. Cabe preguntarse, por ejemplo, de qué manera puede ser peligrosa para los oyentes de Jesús la vanagloria de los letrados: es ciertamente estúpida, pero después de todo es innocua. Tampoco tiene mucho sentido poner sobre aviso a otras personas que no sean las viudas acerca de la explotación a la que están expuestas por parte de los letrados. Por eso los comentaristas sostienen que originariamente estas palabras de Jesús fueron formuladas como en Lc 11,43 en segunda persona: «¡Hay de vosotros, que gustáis de los primeros asientos en las sinagogas...!» [50]

Y, sin embargo, a pesar de la torpeza resultante de un empleo

---

[49] Hawkins 1968, 135-137, enumera los «anacolutos» de Marcos, y Taylor 1966, 495, resume las diversas posiciones al respecto.

[50] Lohmeyer 1937, 263; Schweizer 1971, 269; Pesch 1977 (b), 257-259.

desacertado de un texto preexistente, también la formulación actual debe tener su lógica.

La expresión *blepete apo*, exclusiva de Marcos en todo el Nuevo Testamento, aparece también en 8,15, donde el peligro ante el que Jesús pone en guardia es la levadura de los fariseos. En 8,15, por tanto, el peligro no son los fariseos, sino el espíritu farisaico. Esto hace pensar que también en el texto «cuidado con los letrados, que gustan...», el énfasis se pone en *tôn thelontôn* más que en *tôn grammateôn*. No son peligrosos los letrados, pero es peligroso el contagiarse de sus mismas ambiciones.

Y aquello ante lo que Jesús pone en guardia para que sus oyentes no se dejen contagiar es su modo de practicar las relaciones interpersonales. La relación con el prójimo se menciona abiertamente a propósito de la extorsión en perjuicio de las viudas, tradicionalmente consideradas como las personas socialmente más desfavorecidas e indefensas, junto a los huérfanos y extranjeros [51]. Pero también la vanidad de los letrados, de la que Marcos enumera cuatro manifestaciones, lleva a una relación equivocada con los demás. Buscar los primeros puestos o complacerse en los saludos del pueblo sencillo significa introducir en la comunidad diferencias injustificadas y privilegios. No en vano, en el evangelio de Marcos, Jesús ha intervenido ya dos veces contra el brote de aspiraciones similares dentro de su comunidad: en 9,33-37, cuando los discípulos se habían puesto a discutir sobre quién de ellos era el más grande, y en 10,35-45, cuando Santiago y Juan le habían pedido sentarse a su derecha y a su izquierda en su gloria. En estos pasajes Jesús había permitido a los discípulos competir, pero no en la aspiración a los privilegios, sino en el ámbito del servicio: «Si uno quiere ser el primero, ha de ser último de todos y servidor de todos» (9,35); «Entre vosotros, el que quiera hacerse grande ha de ser servidor vuestro, y el que quiera ser primero, ha de ser siervo de todos» (10,43-44).

---

[51] Cf. Ex 22,20-23; Sal 94,6; 146,9; pero es sobre todo el libro de Deuteronomio el que une estos tres grupos de personas en una fórmula fija: Dt 14,29; 16,11.14; 24,17.19.20.21; 26,12.13; 27,19.

Más aún: sobre todo la acusación de falsa piedad, dirigida a los letrados a propósito de sus largas oraciones, está en relación explícita con el culto y la práctica religiosa. Marcos da a entender claramente que con la ostentación de tales oraciones (*prophasei*) ciertamente no se honra a Dios si al mismo tiempo uno no tiene escrúpulos de aprovecharse del débil [52].

Por esto, tras haber advertido a sus oyentes que estén en guardia respecto a los letrados, Jesús les revela que estos hombres, falsamente religiosos, están abocados a la condena: *houtoi lêmpsontai perissoteron krima*. El término *krima*, que de suyo significa también «juicio», aquí ha de entenderse como «condena», puesto que designa algo que se recibe (*lêmpsontai*) y que es mensurable en la gravedad (*perissoteron*).

No es fácil precisar el valor del comparativo de *perissos*, porque está empleado de modo absoluto. Se ha pensado que la contraposición se da entre los letrados, guías del pueblo, y el pueblo mismo: los letrados estarían, por tanto, amenazados por una condena más severa que la del pueblo [53]. También se ha pensado que Marcos compara la relativa gravedad de las aspiraciones secretas de los letrados, por una parte, y la gravedad mucho mayor de su falta de escrúpulos para con las viudas [54], por otra, o la gravedad de la hipocresía religiosa [55]. Es más probable que *perissoteron* sea un comparativo con valor de superlativo [56] y califique la condena que espera a los letrados de «severísima».

---

[52] Si el hábito del que habla el versículo 38 es el *talit*, como piensan muchos autores que siguen a Strack-Billerbeck 1924, 31-33, entonces también él está ligado al culto; el *talit* se lleva, en efecto, sólo durante la oración, y los letrados serían acusados de seguir llevándolo por ostentación pasado el tiempo y fuera del lugar prescrito. Luego, además de la sinagoga, evidentemente (v. 39a), estarían también ligados a la vida religiosa los banquetes (v. 39b) que se organizaban en sábado (Rengstorf 1963, 396-398; Pesch 1977 (b), 258).

[53] Cf. Lohmeyer 1937, 264-265.

[54] Cf. Pesch 1977 (b), 259-260.

[55] Cf. Swete 1902, 292; Fleddermann 1982, 66, nota 58.

[56] El fenómeno es frecuente en el griego helenístico. Cf. ejemplos en Zerwick 1966, 49-50, nn. 147-149, y en Bauer W. 1971, col. 1292, en la palabra *perissoterôs sub 2, elativ.*

Por esta carateriziación moral, y más concretamente por el hecho de poner en guardia ante el peligro de dividir la comunidad en primeros y últimos, ante la explotación de los débiles y la tentación de hacer todas estas cosas cubriéndolas con el manto de la piedad, esta perícopa evoca en cierto modo el diálogo entre Jesús y el letrado acerca del mandamiento principal. Marcos parece presentar de nuevo aquí la misma afirmación hecha en el punto central del capítulo 12, y especialmente en 12,33, pero formulándola en términos negativos: no hacer mal al prójimo es una condición previa e indispensable para todo culto.

Y también ahora parece posible entrever entre los dos pasajes una relación terminológica: en ambos figura el comparativo *perissoteron*. En la perícopa del mandamiento principal, en 12,33, con función positiva: el amor vale más que todos los sacrificios. La segunda vez, en 12,40, con valor negativo: la condena de quien devora al prójimo sirviéndose de la cobertura de la religión será *perissoteron*, es decir, muy dura y severa.

8. LA OFRENDA DE LA VIUDA: MC 12,41-44

El episodio de la viuda, último del capítulo, es el que está más ligado al templo; aunque no se lo nombre directamente, se habla tres veces (12,41 *bis*.43) de su tesoro, y siete veces de la acción de echar en él las ofrendas para el culto (*ballein*, 12,41 *bis*.42.43 *bis*.44 *bis*). Pero lo que es aún más importante es el hecho de que la enseñanza de Jesús al comentar la ofrenda de la viuda se refiere a los dones o al don que se debe dar a Dios en el templo y en la vida.

La palabras de Jesús son introducidas con la fórmula solemne *amên legô humin*, que garantiza su contenido casi como un juramento. Siguen después la afirmación central, que declara la oferta de la mujer superior a todas las demás, y el motivo de tal superioridad. La exigua oblación de la mujer se pone por encima de las abundantes ofrendas de los ricos por medio de un comparativo que constituye el vértice de todo el pasaje: «Esa viuda pobre ha echado en el tesoro más que nadie (*pleion pantôn*)» (12,43).

Indiferente por completo al valor pecuniario de las ofrendas, Jesús basa su juicio en las situaciones existenciales, en los donantes más que en el don. Los ricos, al hacer ofrendas de sus bienes superfluos, han rendido a Dios un homenaje calculado y a cubierto de todo riesgo personal. La viuda ha dado realmente más, porque lo ha dado todo.

Marcos manifiesta especial interés por su don sin reservas: a diferencia de Lucas, el único de los otros evangelistas que narra el episodio («ella... ha echado todo lo que tenía para vivir»), Marcos añade, de modo enfático y redundante, a la frase ya completa, con objeto y verbo, un duplicado del objeto: «Ha echado todo lo que tenía, *todos sus medios de vida*».

En cuanto al significado del episodio en el marco del segundo evangelio, es poco probable que el don total de la viuda sirva de transición y preanuncio del don total de Jesús en su muerte, como piensan algunos autores [57]. El pasaje, en efecto, no contiene datos que remitan a la pasión, ni *ballein ton bion* describe nunca, ni en Marcos ni en ningún otro escrito del Nuevo Testamento, el sacrificio de Jesús. Pero tiene, en cambio, como los dos pasajes precedentes, conexiones literarias y de contenido ante todo con la perícopa del mandamiento principal, y luego con la enseñanza de Jesús delante de la higuera en 11,22-25.

En 12,44, la aposición *holon ton bion autês* con la que el evangelista refuerza *panta hosa eikhen* contiene el mismo adjetivo *holos* en el que Marcos había insistido hasta siete veces en el mandamiento del amor a Dios, empleando primero la fórmula cuádruple (12,30) y luego la triple (12,33) [58]:

[57] Cf. Nineham 1963, 355; Mally 1973, 883; pero sobre todo Simon 1969.

[58] Pesch 1977 (b), 335, ha llamado la atención sobre el término *holos*; cf. también Schlatter 1935, 234; Schnackenburg 1973, 185. Para Wright 1982, en cambio, no hay conexión alguna entre los dos episodios: la ofrenda de la viuda, del mismo modo que la institución jurídica del *korbán*, es una concesión a las imposiciones intrínsecamente malas de los letrados.

Mc 12,30.33	*Mc 12,44*
Con todo (*holês*) tu corazón	
Con toda (*holês*) tu alma	
Con toda (*holês*) tu mente	
Con todas (*holês*) tus fuerzas	Ha echado todo lo que tenía,
Con todo (*holês*) el corazón	todos (*holon*) sus medios
Con todo (*holês*) el entendimiento	de vida.
Con todas (*holês*) las fuerzas.	

En cada uno de los dos pasajes se pide dar a Dios todo: en el primero, todo lo que uno, es y en el segundo, todo lo que tiene. En los dos pasajes ese don total es la forma más elevada de culto: el amor a Dios con todas las propias potencias espirituales y físicas vale más que todos los sacrificios y holocaustos; el don de todo lo poco que la viuda tenía es más grande que cualquier otra donación de gran valor.

En segundo lugar, en el relato de la viuda se repite en cierto modo la situación de 11,22-25. En Mc 11-12, Jesús dirige la palabra a sus discípulos sólo en estos dos pasajes, introduciendo su enseñanza las dos veces con la misma fórmula: *amên legô humin* (11,23; 12,43) [59]. Además, las dos enseñanzas, pronunciadas una de ellas en el templo y la otra de camino hacia Betania, son instrucciones positivas sobre el modo de dar culto a Dios: la primera afirma que el verdadero culto no consiste en el comercio, sino en la fe, la oración y el perdón; la segunda, que consiste en el don concreto de la propia existencia.

El capítulo 12 no gravita, por tanto, sobre el último episodio, este de la viuda, como afirma algún autor manifestando su extrañeza: Marcos cerraría la actividad pública de Jesús de forma intencionadamente paradójica, eligiendo para ello «un pequeño relato» [60], «un episodio poco relevante» [61]. Por tanto, el centro del capítulo está más bien en el diálogo entre Jesús y el letrado honesto y en el mandamiento del doble amor.

59 Cf. Stock 1978 (b), 449.
60 Schweizer 1971, 274.
61 Schnackenburg 1973, 185.

9. CONCLUSION: EL TEMPLO EN MC 12

Las menciones explícitas del *hieron*, que en el capítulo 11 llegaban a ser cinco (11,11.15 *bis*.16.27), en Mc 12 se reducen a una sola (12,35). Y, sin embargo, el interés del evangelista por el templo no disminuye. Aun cuando no se habla de manera explícita de él, como sucedía en Mc 11, el templo es ininterrumpidamente en todo el capítulo el lugar de la acción.

El capítulo se abre con la parábola de los viñadores, que extiende a toda la historia de la salvación el interés limitado al templo del capítulo precedente. Las seis perícopas restantes tratan los temas de Dios, de su Mesías y del verdadero culto: todo culmina en el diálogo entre Jesús y el letrado honesto (12,28-34), y todo concluye con la evocación del severo juicio divino sobre la clase dirigente del judaísmo (12,40).

El hecho de que Marcos ponga el episodio del letrado en el centro de este capítulo es digno de atención, porque mientras que el episodio de la expulsión en el templo —central en Mc 11— proyectaba hacia él en clave negativa todos los otros, aquí el episodio central es positivo y subordina a su enseñanza positiva todos los otros episodios. Por tanto, afrontar el tema espinoso del templo y de las instituciones judías no significa para Marcos insistir sólo en los aspectos críticos o negativos, sino, de manera positiva, guiar a la verdadera adoración.

Pero, precisamente en ese episodio central, Marcos es el único evangelista que cuestiona la razón misma de ser del templo, es decir, el culto sacrificial, añadiendo a la acusación de incumplimiento, ya dirigida al templo en Mc 11, la de insuficiencia e inadecuación constitucionales.

Mc 12 sustituye los sacrificios de Jerusalén por el doble amor como verdadero culto, no sólo en la afirmación de principio de 12,33, sino también en sus ejemplificaciones prácticas. Un ejemplo negativo es la piedad de los letrados, falsa en sí misma porque pretende ser alabanza a Dios, mientras de hecho es una búsqueda inconfesada de privilegio y comisión de abusos en perjuicio de los más débiles. El ejemplo positivo es la donación sin reservas de la viuda.

En segundo lugar, todavía en el episodio central, el evangelista no omite someter a crítica la concepción judía de la unicidad del señorío de Dios: el letrado —y con él todo el judaísmo— permanece en el umbral del Reino hasta que no acoja al Mesías y lo reconozca como *kurios* al igual que YAHVÉ.

En Mc 12, por tanto, el evangelista no se limita a hacer del templo el eje del capítulo, ambientando en el *hieron* algunos episodios independientemente de su contenido y usándolos como simple material de relleno. Prescindiendo de la parábola, cuyo papel sobrepasa el ámbito del capítulo, todos los otros episodios, ya ligados al templo por el hecho de estar ambientados en sus atrios, están puestos en relación incluso temática con él mediante el tercer episodio, que, al ser punto de llegada de las tres preguntas y punto de partida de las tres enseñanzas, afirma la superioridad del *agape* sobre los sacrificios y holocaustos.

Y, mientras tanto, la crítica de Marcos al judaísmo y a su templo continúa: la clase dirigente merece la condena divina; el culto de Jerusalén es insuficiente e inadecuado, y —sobre todo— para que el judaísmo pueda tener acceso al Reino, debe aceptar al Mesías-Señor.

CAPITULO IV

«HIERON» EN MC 13

El capítulo que habla de la destrucción del templo es también el más oscuro del evangelio de Marcos. La pregunta de los discípulos sobre cuándo ocurrirá tal destrucción pone al lector a la espera de una respuesta clara y detallada. Pero el discurso escatológico decepciona las expectativas al estar formulado en el lenguaje oscuro y hermético de la apocalíptica.

Pero, por otra parte, todo el capítulo presenta un interés único, puesto que habla de muchas realidades sobre las que nos gustaría saber más: del fin del templo, de las dificultades que la comunidad de Marcos estaba atravesando, de la guerra judía y en general de la historia contemporánea. Y así todo el capítulo fascina tanto más cuanto más se niega a revelar sus secretos.

1. LA SALIDA DEL TEMPLO Y LA PROFECIA

En Mc 13, el templo es pretexto para el discurso apocalíptico mediante la profecía de Jesús acerca de su destrucción total. Esto aparece también en los otros sinópticos, pero en Marcos profecía y discurso están ligados al templo de manera más explícita y más fuerte.

Lucas ambienta profecía y discurso en los atrios del templo. Con ello la conexión no está reforzada, sino debilitada, puesto que las palabras de Jesús están demasiado en continuidad con las enseñanzas y los episodios de los capítulos precedentes. La

profecía, además, es pronunciada por Jesús por iniciativa propia, mientras los discípulos están hablando entre sí de la belleza de los edificios, y el discurso está separado de la profecía sólo por una pregunta de interlocutores de los que ni siquiera se dice que sean discípulos (Lc 21,5ss). Mateo y Marcos cambian la ambientación espacio-temporal, tanto de la profecía que Jesús hace mientras se aleja del templo como del discurso que pronuncia en el Monte de los Olivos.

Pero Marcos se distingue también de Mateo no sólo respecto a la profecía, sino también respecto al discurso. En Marcos, las palabras del único discípulo que origina la profecía están reproducidas ampliamente, cosa que no sucede en Mateo, donde por otra parte se habla de modo impreciso de discípulos en plural. Aquellas palabras en estilo directo establecen un contraste más fuerte del que se da en Mateo entre la monumentalidad de los edificios del templo y su futura destrucción total: «Maestro, ¡mira qué (*potapoi*) piedras y qué (*potapai*) edificios! ¿Ves esos grandes (*megalas*) edificios? No dejarán ahí piedra sobre piedra que no derriben» (Mc 13,1-2).

Finalmente, en Mateo los discípulos dirigen la palabra a Jesús cuando ya está a mitad de camino hacia el Monte de los Olivos: «Jesús salió del templo; mientras iba de camino (*eporeueto*) se le acercaron sus discípulos y le enseñaron los edificios del templo» (Mt 24,1-2). Marcos, en cambio, une el diálogo y la profecía con el momento mismo de la salida del templo, de modo que salida y profecía sean, significativamente, simultáneas: «Mientras se alejaba del templo, uno de los discípulos le dijo (...) y Jesús le replicó...» (Mc 13,1-2).

De este modo, Marcos construye una situación narrativamente menos escenográfica, porque, a distancia, los imponentes edificios del templo se pueden admirar mejor que desde la puerta de salida; pero la superposición de salida del templo y profecía es especialmente eficaz y significativa: da un sentido fuerte a esa salida, que no es sólo abandono físico, sino también teológico, y marca un primer cumplimiento de la profecía.

2. EL DISCURSO PRONUNCIADO FRENTE AL TEMPLO

Cuando Marcos introduce luego el discurso apocalíptico, dice, como Mateo, que fue pronunciado por Jesús en el Monte de los Olivos; pero, a diferencia de Mateo, dice que Jesús habló de cara al templo añadiendo *katenanti tou hierou* a *eis to Oros tôn Elaiôn*.

En cuanto a esta doble precisión de lugar, para algunos autores es importante el hecho de que el discurso esté ambientado sobre un monte: como en 3,13 y 9,2, el monte sería lugar de revelación. Jesús, en efecto, se detiene en el Monte de los Olivos junto a un pequeño grupo de los discípulos, tres de los cuales habían estado en el Monte de la Transfiguración. También en 3,13 Jesús había llamado en el monte sólo a algunos. A pesar de ello, no es muy fácil reunir bajo el mismo título el monte del discurso escatológico, el de la tranfiguración y el de la institución de los doce. Ante todo, en Mc 13 la separación de cuatro de los otros no se debe a la voluntad de Jesús, como sucedía en 3,13 («Convocó a los que él quería») y en 9,2 («Se llevó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan y los hizo subir...»). Falta también el motivo de la subida al monte, que aparecía en los otros dos contextos (cf. *anabainei* en 3,13, *anapherei* en 9,2 y *katabainontôn* en 9,9); el verbo es un verbo de estado (*kathêmenou*, 13,3) y la preposición ya no es *ana-*, sino un *eis,* que equivale a *epi* (cf. Mt 24,3).

El motivo por el que el evangelista ambienta el discurso en el Monte de los Olivos es distinto y está sugerido por el segundo complemento de lugar (*katenanti tou hierou*), que, como hemos visto, sólo se añade en Marcos. Ya hemos observado que a Marcos le gusta usar los dobles complementos de tiempo y de lugar, y que el segundo es el que acentúa el evangelista, haciendo de él una precisión del primero. La mención del templo añadida por Marcos evoca además todo el contexto: la actividad precedente de Jesús en el *hieron* y la profecía de su destrucción, que está en el trasfondo de todo el discurso escatológico.

Por tanto, para Marcos es importante no el hecho de que Jesús pronuncie el discurso sobre el monte, sino el de que lo

haga de cara al templo. Esto se confirma por el uso del verbo *kathêsthai,* que rige los dos complementos: «Mientras estaba sentado (*kathêmenou autou*) en el Monte de los Olivos, enfrente del templo...» (13,3). En efecto, la misma preposición *katenanti* está construida con un verbo sinónimo, *kathizein*, también en 12,41, construcción que no aparece ninguna otra vez en todo el Nuevo Testamento. Ahora bien: según 12,41, Jesús se sienta frente al tesoro para poder observar a los oferentes y su comportamiento. En 13,3 Marcos parece querer crear una situación parecida: Jesús se dirige al Monte de los Olivos para estar frente al templo; y también aquí el hecho de que Jesús esté físicamente delante del templo desde la colina opuesta no es una situación sólo topográfica, sino también del espíritu.

La profecía de la destrucción del templo, que en 13,2 parecía ofrecer el contenido de todo el capítulo, no es ni el tema único ni el tema central del discurso. Ya en la pregunta de Pedro y de los otros tres discípulos, los neutros plurales que mencionan el objeto de aquella profecía pueden aludir, por su indeterminación, a otros hechos además de al fin del templo: «Dinos cuándo van a ocurrir esas cosas (*tauta*), y cuál va a ser la señal, cuando todas estas cosas (*tauta panta*) estén tocando a su fin» (13,4). De hecho, Jesús habla en su respuesta de otras cosas. Comienza poniendo en guardia frente a la pretensión de los falsos cristos que pretenderán anticipar la vuelta del verdadero Cristo: «Llegarán muchos diciendo en nombre mío que yo soy» (13,6). Del mismo peligro hablan después los versículos 21-23: «Surgirán mesías falsos y profetas falsos... ¡y vosotros, cuidado!».

La respuesta de Jesús a la pregunta sobre el signo anunciador [62] se encuentra en 13,7-20, en los versículos colocados entre estas dos invitaciones a estar en guardia ante el falso anuncio de la *parusía*. En 13,7-13 está contenida la parte negativa de la respuesta: Jesús excluye que las guerras, los terremotos, las carestías y las persecuciones sean el signo que hay que esperar. En 13,14-20 está contenida, en cambio, la parte positiva. El primero de la serie de acontecimientos que anunciará el fin tendrá lugar

[62] Para lo que sigue, cf. Dupont 1979, 17-38.

en el templo: cuando en él se vea aparecer al execrable devastador (13,14), se sabrá que ha llegado el momento.

En efecto, la misteriosa circunlocución, exclusiva de Marcos, «donde no tiene que hacerlo», se refiere, según la mayoría de los comentaristas, al templo [63]. Si no fuera así, todo el discurso de Mc 13, suscitado por una pregunta sobre el fin del templo, no contendría ninguna alusión a él. También las palabras «execrable devastador» orientan a ver en 13,14 una alusión al templo, dado que son una cita de Dn 9,27, que habla del templo, no de otra cosa. Con esta referencia el evangelista quiere advertir a los lectores que deberán ser protagonistas de algo parecido a lo que el libro de Daniel prevé para el fin de las siete semanas de años, es decir, la profanación del templo (Dn 9,27b), en el contexto de la destrucción de la ciudad (v. 26) y de la interrupción del sacrificio y de las ofrendas (v. 27a).

La profanación del templo será a su vez el signo del comienzo de la gran tribulación, a la que nadie podría sobrevivir, ni siquiera con la huida más precipitada (13,14-16), si Dios no abreviara sus días (13,20). Después de ella, precedido por prodigios cósmicos en el sol y en los astros (13,24-25), vendrá con gran poder y gloria el Hijo del hombre para reunir desde los cuatro vientos a los elegidos en la comunidad escatológica (13,26-27).

El tema central de todo el discurso es, por tanto, la venida del Hijo del hombre, mediante la puesta en guardia ante las falsas *parusías*, el anuncio de la verdadera *parusía* y la invitación a esperarla en la perseverancia. Al templo se le reserva una sola y enigmática alusión. Esto significa que Jesús, preguntado sobre cuándo sucederá la destrucción del templo y sobre el signo que la anunciará, responde cambiando los términos de la pregunta. No revela el signo referente al fin *del* templo, sino que la apari-

---

[63] Walter 1966, 43, 48, y Haenchen 1968, 446-447, no reconocen en la expresión «donde no tiene que hacerlo» una perífrasis para indicar el templo. También Feuillet 1980, 196, admite que la expresión, intencionadamente imprecisa, puede querer aludir a la Palestina invadida por los ejércitos romanos. Pero difícilmente puede referirse a ellos el participio singular *masculino «estêkota»* de Mc 13,14a, atributo del sustantivo *neutro «bdelugma»*.

ción *en el* templo del execrable devastador indicará la proximidad de otro acontecimiento.

La profanación y desolación del templo será, por tanto, el primero de los acontecimientos de la historia, anunciadores de la metahistoria.

3. LOS DISCIPULOS Y EL TEMPLO EN MC 13

La pregunta de Pedro, Santiago, Juan y Andrés, que da pie al discurso apocalíptico, está hecha a Jesús *aparte* (*kat'idian*, 13,3). Con expresiones similares Marcos introduce otras veces enseñanzas separadas en las que Jesús explica al círculo reducido de los discípulos lo que ha dicho anteriormente a un público indiscriminado (*kat'idian*, 4,34; 9,28; *kata monas*, 4,10; *apo tou okhlou*, 7,17).

No es éste el esquema que Marcos sigue aquí: aquí no se explica a los más íntimos, como se hace en 4,10-12, ninguna enseñanza en parábolas ofrecida anteriormente a la multitud; no se continúa aparte con los discípulos, como en 7,17-18, ningún debate mantenido con los representantes del judaísmo. Aquí la multitud está ausente: cuando Jesús sale con los suyos hacia el Monte de los Olivos, el lector entiende que los judíos se quedan en los atrios del templo. Aquí, además, el diálogo no se restringe, sino que se amplía: iniciado con un solo discípulo (13,1), se prolonga con cuatro interlocutores (13,3). La situación de 13,3 es más bien parecida a la de 9,38-39 y 11,21-22, donde la pregunta o la exclamación de uno solo ofrece a Jesús la ocasión para hablar a todos los discípulos.

El discurso, por tanto, surge y se mantiene dentro del grupo de Jesús: es un discurso relativo al templo, como los contenidos en 11,22-25 y 12,43-44, y está destinado, como ellos, exclusivamente a su comunidad.

Pero en el capítulo 13 Marcos pone a los discípulos en relación con el *hieron* de un modo nuevo. Esta vez son ellos los sujetos de la acción: primero un solo discípulo y luego los cuatro mencionados en 13,3 dirigen la palabra a Jesús acerca del templo. El mismo Jesús habla después de la relación de los discípulos

con el templo en 13,14: «Cuando *veáis* que el execrable devastador ha puesto el pie donde no tiene que hacerlo —téngalo presente el lector—, entonces...»

Si es así, entonces por primera y única vez en el evangelio de Marcos el templo y los discípulos están unidos en una relación exclusiva: el verbo está en plural (*hotan de idête*), y Jesús, que está hablando, no se incluye a sí mismo entre los protagonistas. Este cambio de perspectiva está ligado al cambio de épocas: en este caso el discurso sobre el templo se proyecta hacia adelante, a un tiempo en que Jesús habrá salido de la escena y en que la Iglesia será ya misionera entre los paganos (13,10). En ese futuro, el significado y el papel del templo de Jerusalén no serán ya el que tenían en tiempo de Jesús.

La enigmática circunlocución «donde no tiene que hacerlo», con la que sólo Marcos alude al templo, dice al menos dos cosas al respecto. Ante todo, parece reducir el papel religioso del templo [64]: con esa expresión, en efecto, Marcos se ahorra tanto el uso del término *hieron*, que se encontraba en Dn 9,27, como la perífrasis calificativa «en el lugar santo», que se encuentra en el versículo paralelo de Mt 24,15 [65]:

Dn 9,27	*Mt 24,15*	*Mc 13,14*
	«Cuando veáis	«Cuando veáis
«El devastador	que el devastador	que el devastador
execrable	execrable	execrable
	que anunció	
	el profeta Daniel	
estará en	está en	está donde no
el templo	el lugar santo...	debe hacerlo...
(*epi to hieron*)»	(*en topô hagio*)»	(*hopou ou dei*)»

[64] Mientras que Dupont 1979, 35, no encuentra motivo para la modificación de la forma de Dn 9,27 por parte de Marcos, Harder 1952, 82, insinúa que con esa fórmula el evangelista quiere precisamente excluir que el templo sea todavía para él un lugar santo.

[65] El templo de Jerusalén se define como «lugar santo» sobre todo en Hch 6,13 y 21,28, donde esta circunlocución, puesta en boca de judíos, expresa toda su veneración por el lugar de sus sacrificios y de su culto. En los dos textos citados, «lugar santo» está en paralelo con «la Ley».

Por otra parte, Marcos habla en 13,14 de profanación (*bdelugma...*) y no sólo de destrucción (... *tês erêmôseôs*), y añade que esto sucederá «donde no debería (*hopou ou dei*)». Precisamente en este capítulo, el *dei* teológico o divino se emplea otras dos veces para decir que Dios, antes del fin, permitirá que haya guerras y rumores de guerras (13,7), y ha establecido que el fin no llegue antes del anuncio universal del evangelio (13,10). Lo que afectará al templo será, por tanto, una profanación contraria a los planes de Dios.

Esta dignidad residual del templo que Mc 13,14 deja entrever tiene una primera posible motivación en el hecho de que el templo ha estado, *una vez* y, por tanto, *para siempre*, en los planes de Dios como lugar santo de los israelitas; y una segunda, en el hecho de que su futura profanación tendrá un papel no directamente salvífico, pero sí profético de la salvación que el Hijo del hombre traerá en la *parusía*.

Esto significa en todo caso que para la comunidad cristiana el templo ha terminado teológicamente, y que ella tiene interés en su futura devastación sólo en cuanto que, al señalar el tiempo de la fuga, será también el signo de que se habrá acercado el día del Hijo del hombre. Es esto, más que el último acto de la tragedia judía, lo que los discípulos deben esperar vigilantes (13,28-37).

4. CONCLUSION: EL TEMPLO EN MC 13

En relación al tema del templo, Mc 13 tiene una doble función: por un lado, cierra el relato de la visita mesiánica de Jesús a él y, por otro, ofrece un esbozo sobre su futuro.

La transición está propiciada por la profecía de la destrucción en 13,2, que sella el juicio emitido por el enviado de Dios sobre el templo y a la vez suscita la pregunta de los discípulos y la respuesta de Jesús sobre los tiempos de la consumación no sólo del templo.

Pero la verdadera novedad del capítulo no es la profecía, de la que en los capítulos anteriores ya se habían puesto todas las premisas, sino más bien la relación que Marcos establece por

primera vez entre el templo y los discípulos. Se trata de una relación que, terminando en sí misma, está orientada a la invitación a la vigilancia cristiana en orden a la *parusía*: cuando el templo sea objeto de profanación y de destrucción, constituirá para los discípulos el comienzo de los signos del fin y, por tanto, de la salvación.

Por tanto, el capítulo narra, por tanto, al principio los últimos instantes que Jesús pasó en el templo, y se cierra en una atmósfera completamente distinta, la de la esperanza y la parenesis cristiana; se abre con la imagen terrena de Jesús juez del culto judío y se cierra con la celeste del Hijo del hombre salvador escatológico.

El lector advierte así que Marcos ha cerrado el ciclo narrativo del *hieron*, un ciclo que el evangelista concluye comparando el judaísmo con un callejón sin salida. Las últimas imágenes del templo, que son imágenes de destrucción y de profanación, hacen injustificable —si todavía hubiera necesidad de ello— toda forma de nostalgia; pero, paradójicamente, alimentan la esperanza del lector cristiano.

CAPITULO V

CONCLUSION DE LA PRIMERA PARTE

1. EL CRITERIO ESTRUCTURAL DE MC 11-13

Con Mc 13 se cierra el ciclo narrativo que, comenzado con la entrada en Jerusalén, hace de sutura entre los capítulos del ministerio itinerante de Jesús y el conjunto de la pasión.

Al circunscribir la amplitud de la sección y, sobre todo, al identificar el elemento que lo unifica, los autores no concuerdan: para algunos es el cuadro cronológico; para otros, el local-topográfico.

Los datos temporales, y en especial los tres días cuya sucesión parece marcar el evangelista en estos capítulos, fueron considerados como elemento estructural por K. Stock. La actividad de Jesús en Jerusalén estaría ordenada *in crescendo* en cada uno de los tres días. En el primero, casi todo tiene lugar fuera del templo; y Jesús actúa, no enseña. En el segundo, excepto la maldición de la higuera, todo sucede en el templo; y Jesús, después de haber actuado, se pone a enseñar en él. Finalmente, en el tercero, todo está ambientado en el templo, exceptuando las palabras de Jesús delante de la higuera; y sobre todo la acción cede completamente el puesto a la palabra.

Pero el criterio temporal es inadecuado. Marcos, al señalar los tres días, ofrece los datos intermedios sin preocuparse de dar las delimitaciones más importantes, es decir, la del comienzo del conjunto de los tres días y la del fin. Por ello, el insuficiente criterio cronológico debe complementarse —como admiten sus

mismos defensores— con el topográfico: el comienzo del primer día estaría marcado por el acercamiento de Jesús y de los suyos a Jerusalén (11,1), y el final del tercero, por el abandono del templo (13,1) [66]. Pero de este modo se excluye del tercer día el discurso escatológico, y no hay motivo para hacerlo, puesto que es la continuación del diálogo que comienza a la salida del templo.

Por otra parte, si es cierto que Marcos se preocupa aquí más que en otros casos de distribuir sus episodios dentro de un esquema temporal, también es cierto que la sucesión de los tres días sólo tiene importancia narrativa para Mc 11 y no para Mc 12 y 13; y que está orientada a la división de las dos líneas narrativas, la del templo y la de la higuera, en tres y en dos episodios respectivamente; y, por último, que está en función de su entramado y de la lectura en sobreimpresión de todo lo que se dice de la higuera como si se dijera del templo.

En cambio, en los tres capítulos hay una presencia significativa de la misma localización, de modo que el criterio topográfico parece ser más adecuado que el temporal para una lectura y estructuración de toda la sección. Pero es demasiado aproximativo hablar de «días en Jerusalén» [67], como hacen muchos autores al dar un título a la sección, porque también los días de la pasión son días en Jerusalén, y sobre todo porque las acciones y la enseñanza de Jesús en estos capítulos están ligadas topográfica y temáticamente al *hieron* [68], no a la ciudad.

2. LA ESTRUCTURA DE MC 11-13

En esta sección, que es, por tanto, la del templo, el evangelista presenta primero el arco completo de lo que fue el enfrentamien-

---

[66] Stock 1978 (b), 484.

[67] Cf., por ejemplo, los títulos elegidos por los autores para esta sección: «Mensaje de Jesús en Jerusalén» (Lohmeyer 1937, 227), «El ministerio en Jerusalén» (Taylor 1966, 109; Nineham 1963, 239), «Los últimos días en Jerusalén» (Schweizer 1971, 239) y «La actividad de Jesús en Jerusalén» (Gnilka 1979, 107).

[68] Cf. Pesch 1977 (b), 176; Lang 1977, 4; Manicardi 1981, 113-129; Hre Kio 1986, 323.

to histórico de Jesús con el templo, y luego alude a la futura relación de los discípulos con él. En la primera parte, el templo mismo es escenario de la acción, por lo que predominan las indicaciones de lugar, y las diversas fases de la acción se van expresando poco a poco mediante las preposiciones de lugar con las que se construye el término *hieron*. En la segunda, en cambio, dominan los futuros y las preposiciones temporales.

La primera vez que se menciona el templo, al narrar la entrada de Jesús, el término se construye con un verbo y una preposición de movimiento: *eisêlthen... eis to hieron* (11,11). La misma expresión se repite para la segunda entrada en el templo del día posterior (11,15); pero en ese mismo fragmento, que es central en el capítulo 11, el evangelista continúa describiendo lo que Jesús comienza a hacer y a enseñar en él: «... empezó a echar a los que vendían y compraban en el templo (*en to hierô*), ... Luego se puso a enseñar diciendo...» (11,15-17). Al final del capítulo, Jesús aparece adueñado del templo como dominador de la situación: *peripatountos autou en tô hierô* (11,27), de modo que alarma a las autoridades constituidas. Esta presencia de Jesús en el templo se prolonga a lo largo de todo el capítulo 12: en el templo, Jesús afronta el choque de los jefes del judaísmo (12,13.18) y enseña: *elegen didaskôn en tô hierô* (12,35). Esta mención del templo está en una posición muy significativa: es la única de todo el capítulo y está en su centro; y marcando junto con el versículo 12,34 el punto en que terminan las preguntas de los grupos judíos y en que Jesús vuelve a tomar la iniciativa, divide el capítulo en dos partes. Después, una vez que ha terminado precisamente en el *hieron* el enfrentamiento teológico con el judaísmo, Jesús sale del templo: *ekporeuomenou autou ex tou hierou* (13,1). El abandono del templo no es sólo el abandono físico de un lugar, puesto que al salir Jesús profetiza su destrucción. Cuando llega después al Monte de los Olivos y se sienta frente al templo (*kathêmenou autou katenanti tou hierou*, 13,1), precisa las circunstancias y las consecuencias de esa destrucción.

Se pasa así del discurso sobre el lugar al discurso sobre el tiempo: sobre el futuro del *hieron* y más aún sobre el futuro de los discípulos, sobre el *todavía no* (*oupô*, 13,7) y sobre *cuándo*

(*hotan... tote*, 13,14.26) será el momento del fin y de la salvación.

Toda la sección está incluida entre las dos menciones del Monte de los Olivos, con la primera de las cuales, en 11,1, el evangelista señala el momento en que Jesús con los suyos divisa Jerusalén, mientras que con la segunda, en 13,3, cierra la actividad de Jesús en Jerusalén.

Esquemáticamente, la estructura se puede representar así:

I. Mc 11: JESÚS ENTRA EN EL TEMPLO Y SE QUEDA EN ÉL

11,1-11	*eis to hieron*	
11,12-14	acción profética sobre la higuera	
11,15-19	*eis to hieron*	*en tô hierô*
11,20-25	enseñanza sobre la oración	
11,27-33	*en tô hierô*	

II. Mc 12: JESÚS SE ENFRENTA CON EL JUDAÍSMO EN EL TEMPLO Y ENSEÑA EN ÉL

12,1-12	parábola de los viñadores	
12,13-17	pregunta polémica	iniciativa del
12,18-27	pregunta polémica	judaísmo
12,28-34	elogio del letrado	
12,35	*elegen didaskôn en tô hierô*	
12,35-37	enseñanza polémica	iniciativa de
12,38-40	enseñanza polémica	Jesús
12,41-44	elogio de la viuda	

III. Mc 13: JESÚS SALE DEL TEMPLO Y ANUNCIA SU FIN COMO SIGNO PROFÉTICO DE LA SALVACIÓN

13,1	*ek tou hierou*
13,1-2	anuncio de la destrucción del templo
13,3	*katenanti tou hierou*
13,4	pregunta sobre el templo y sobre el signo del fin
13,5-13	lo que todavía no es el fin
13,14	el comienzo de los signos, *Hotan de idête - hopou ou dei*
13,15-25	signos en la tierra y en el cielo
13,26-27	la llegada del Hijo del hombre, *tote*
13,28-37	invitación a la vigilancia

3. «NO QUEDARA PIEDRA SOBRE PIEDRA...»

En esta sección, el templo no es sólo marco, sino también contenido, y Marcos afronta en ella con más detalles y con mayor insistencia que los otros sinópticos los temas referentes a él: templo y Mesías, templo y Escrituras, templo y judaísmo, templo y paganos, culto sacrificial y *agape*.

En Mc 11, el templo, convertido en cueva de ladrones, no se puede purificar o reformar, y sólo delante de la higuera desecada —en otras palabras: sólo a condición de abandonar al templo— Jesús esboza la posibilidad de que se realize la profecía de Isaías sobre la casa de oración para todos los pueblos.

En Mc 12 continúa el discurso positivo sobre el culto, en el que, más allá de las disputas teóricas o prácticas, Jesús recuerda a los dirigentes del templo y de la nación el problema central del Dios viviente y del culto como *agape*. Pero Jesús anuncia que caerá una severa condena sobre los dirigentes y sobre sus prácticas religiosas; y, debido a su rechazo del enviado final de Dios, su liderazgo pasará a otras manos.

Finalmente, en Mc 13, el fin trágico del templo es condición, además de anuncio, de la llamada escatológica para la salvación.

El culto de Jerusalén es ésteril, y el templo, al ser destituido de su función de casa de oración, es condenado para siempre a la esterilidad. También para los responsables religiosos del judaísmo se anuncia la destitución y sustitución. Del gran complejo sagrado de Jerusalén, corazón del judaísmo, se dice que no quedará piedra sobre piedra. El esquema mental de Marcos respecto al templo y al judaísmo parece ser, pues, un esquema dialéctico de superación, pero no en la continuidad, sino en la ruptura.

CAPITULO VI O INTERMEDIO

DE LOS DIAS DEL TEMPLO A LOS DIAS DE LA PASION: MC 14,48-49

48Intervino Jesús diciéndoles:
—¡Con machetes y palos habéis salido a capturarme, como a caza de un bandido!
49A diario me teníais en el templo enseñando y no me prendisteis. Pero que se cumpla la Escritura.
50Todos lo abandonaron y huyeron.

El segundo evangelista menciona el *hieron* por última vez en 14,49, en el relato del arresto en Getsemaní. La palabra no aparece en la pluma del narrador, sino, por única vez en el evangelio, en una afirmación directa de Jesús. A quienes han venido para arrestarlo, Jesús les recuerda su actividad de maestro durante los días en que frecuentó el templo.

Se trata, por tanto, de un texto retrospectivo: el templo es escenario de la acción pasada de Jesús, no de la que el evangelista está narrando. Y es significativo que la actividad de Jesús en Jerusalén no sea evocada por ninguna otra palabra y en concreto por ningún otro lugar de Jerusalén, sino por el *hieron*.

1. NO ARRESTADO EN EL TEMPLO

Jesús no opone resistencia a los que vienen a arrestarlo, sino que les hace un reproche a propósito de las circunstancias predispuestas para su arresto. Habrían podido apoderarse de él en

el templo, donde en los días anteriores se había manifestado y dejado ver (*êmên en tô hierô didaskôn*): lo habían tenido al alcance de la mano (*êmên pros humas*) de manera continua, como lo indica, mejor que el imperfecto simple, el imperfecto perifrástico (*êmên... didaskôn*). Pero mientras él había actuado en público, no se habían atrevido a arrestarlo.

En los paralelos sinópticos, aunque a través de variaciones mínimas, estos reproches están atenuados. En su versión del *logion*, Mateo sustituye por *ekathezomên* el *êmen* que aparece en Marcos, presentando a Jesús en la posición propia del maestro que, cuando enseña, «está sentado» [69] (Mt 26,55). El primer evangelista suprime además, sin sustituirlo, el complemento *pros humas* concentrando la atención, según su preferencia, únicamente en Jesús. De este modo, el *logion* pierde fuerza de argumentación: en vez de poner de relieve la facilidad con que los adversarios arrestan a Jesús, como exigiría el contexto, pone el acento en Jesús mientras está enseñando.

La versión de Lucas es la que más se ciñe al episodio. El dato de que Jesús, cuando estaba en el templo, enseñaba no aparece en Lucas; por otra parte, para quien hubiera querido arrestarlo no era importante la ocupación que Jesús tenía en el templo, con tal que estuviera al alcance de la mano. Lucas subraya precisamente esto de varias maneras: en lugar del *pros humas* de Marcos pone la expresión más clara *meth'humôn*. Cambiando luego el primer verbo finito de la perífrasis de Marcos (*êmên... kai ouk ekratêsate...*) en un genitivo absoluto (*ontos mou... ouk exeteinate...*, 22,53), une más estrechamente la omisión del arresto a la facilidad con que puede encontrarse a Jesús en el lugar más frecuentado de Jerusalén.

Marcos es, pues, el único que recoge tres circunstancias juntas: fiel al contexto y seguido, aunque con cambio de preposición, por Lucas, escribe *pros humas*; junto con Mateo, habla de la actividad didáctica de Jesús con el participio *didaskôn*; y, finalmente, tiene en común con los dos la localización *en tô hierô*.

[69] El maestro enseña sentado en Mt 5,1; 13,2; 15,29; 23,2; 24,3; 26,55; Mc 4,1; 9,35; 13,3; Lc 2,46; 4,20; 5,3; Jn 6,3.

El segundo evangelista manifiesta, pues, claramente en la modalidad del arresto de Jesús la mala fe de los judíos. No han querido aprovechar las condiciones favorables porque no han tenido el coraje de hacerlo en público, a la luz del día. En cambio, han venido a arrestarlo de noche y en un lugar apartado (*exêlthate*), debiendo ser conducidos para ello por un traidor (14,43-46); han venido en gran número (14,43) con machetes y palos (14,48). El resultado de ello es que el arresto llevado a cabo adquiere los perfiles de la emboscada y de la captura de un delincuente (*hos epi lêstên*).

Pero Jesús no es un delincuente o un jefe de banda para cuyo arresto sean necesarias dotaciones y estrategias de batalla abierta. Si ha opuesto resistencia, lo ha hecho en otro terreno, el de la doctrina, cuando se quedaba a enseñar en el templo. Allí, sin recurrir a las armas, sino únicamente con la fuerza de su palabra, se enfrentó a ellos y los redujo al silencio.

2. DEL «HIERON» AL «NAOS»

La evocación en 14,49 de la actividad pasada de Jesús en el templo significa en concreto remitir a los capítulos 11-12, aquellos en que Jesús, según Marcos, se quedó en el templo. De aquellos capítulos el versículo 49 recoge el vocabulario temático (*hieron - didaskein*) y detalles narrativos: el *ouk ekratêsate me* hace pensar en la situación descrita en 11,18 y sobre todo en 12,12, donde por miedo al pueblo los jefes no arrestaron a Jesús.

A diferencia de 14,49, que se repliega sobre el pasado, la primera parte del *logion* (14,48) habla de lo que está sucediendo. Y no sólo de lo que está sucediendo en el presente, porque a Jesús se le tratará como a un bandido (*hôs epi lêstên*) incluso en el proceso y en la ejecución capital.

Los mismos que ordenan su arresto tratarán, de hecho, de convencer a la multitud para que exija la liberación de Barrabás, rebelde y homicida (15,7), en lugar de la liberación de Jesús (15,11). Y así, Jesús será incluso pospuesto a un delincuente. Despues, en el relato de la crucifixión, Marcos insiste dos veces

en el hecho de que con Jesús, en el mismo momento y con el mismo suplicio, fueron ajusticiados otros dos hombres (15,27.32), llamados expresamente *lêstai* (15,27) por el evangelista.

De este modo, el *logion* de Mc 14,48-49 hace de eje entre los días del templo que evoca (14,49) y los días de la pasión que anuncia y comienza (14,48). Y puesto que en la pasión se harán algunas rápidas alusiones al templo, no por medio del término *hieron,* sino por medio de *naos*, las palabras de Jesús en 14,48-49 marcan también la transición desde el tema del *hieron* al tema del *naos*.

Los días del *hieron* fueron los del enfrentamiento verbal: a ellos seguirán ahora los días de la violencia física contra Jesús, los días en los que Cristo, no con la palabra o la acción, sino con el sufrimiento, marcará ulteriormente el destino del templo.

3. LOS CAPITULOS DEL «HIERON» Y LA PASION

Marcos ha querido, por tanto, hacer de los capítulos del templo el preludio narrativo de la pasión. Es como si los días de la pasión y de la cruz hubieran dado al evangelista la idea de una serie contrapuesta de días, los días del *hieron*.

La intención del evangelista es ayudar al lector no a eludir el *scandalum crucis*, sino a descifrarlo. En efecto, sólo en apariencia los jefes judíos han mostrado que Jesús era un Mesías de burla (14,65; 15,31s) y un blasfemo reo de muerte (14,64). En realidad, su acción ha estado dirigida desde el principio por el engaño (14,1); su proceso ha estado urdido en testimonios falsos y contradictorios (14,56-59); finalmente, los sumos sacerdotes han entregado a Jesús a Pilato por envidia (15,10).

El lector de Marcos no tiene, por tanto, que escandalizarse al recordar la pasión y la muerte de Jesús, porque todo el proceso ha de invertirse. Así lo enseña la parábola de la piedra rechazada, que Marcos pone en el centro de los capítulos del templo. El verdadero proceso lo ha intentado Jesús en los días del templo, al acusar a los jefes del pueblo y al anunciar su condena (12,40).

En la realidad de Dios, los acusadores son los verdaderos acusados y el condenado es en realidad el juez.

Inspirado por la fe pascual, Marcos trata de poner de manifiesto que la cruz no fue una derrota; y lo hace no sólo indicando su superación inmediata, en la resurrección, sino también creando retrospectivamente, en los capítulos del templo, como una imagen-espejo de los días de la pasión y, por tanto, una clave para su lectura.

SEGUNDA PARTE

JESUS Y EL «NAOS»

CAPITULO VII

«HIERON» Y «NAOS»

Es obvio que en los relatos de la pasión el tema del templo no puede tener la importancia que tenía en los capítulos 11-13; sus atrios no podrán ser ya, por ejemplo, el escenario de la acción, porque los episodios que se narran ahora tienen su localización obligada.

La prueba de que Marcos desarrollará en la pasión el tema del templo desde una perpectiva distinta, y no sólo en cuanto a la ambientación, está en el cambio de la terminología: de ahora en adelante, para hablar del templo de Jerusalén el evangelista empleará la palabra *naos*.

1. «HIERON» Y «NAOS» EN EL GRIEGO BIBLICO Y EXTRABIBLICO

Según la etimología, los dos términos *hieron* y *naos* se distinguen de manera más clara y precisa de lo que ocurre a veces en el uso de los autores tanto clásicos como de la época helenística [70]. El sustantivo *naos* se derivaría del verbo *naiein*= «habitar», y, a diferencia del verbo, es un término reservado a la esfera cultual para designar la morada de los dioses. *Hieron,* en cambio, pertenece a la familia semántica de *hieros*, que califica todo lo que

[70] Cf. May 1951, 346-347; Michel 1971, col. 849.

está en relación con la esfera de lo sagrado. En consecuencia, *hieron* cubre un campo más amplio que *naos: hieron* es el lugar de culto con todo lo anejo a él; *naos*, en la zona sagrada, es la célula más interna donde habita el simulacro de la divinidad [71].

Para indicar el templo de Jerusalén, la Biblia griega emplea muy rara vez el término *hieron*, que evocaba con demasiada facilidad los lugares de los cultos idolátricos paganos; y prefiere a él el simple *oikos*. El uso del término *naos* es más frecuente, y con él la versión de los LXX denomina el santuario que se erguía en el centro de la zona sagrada de Jerusalén.

Sucede a veces que los dos términos están intercambiados. En Ezequiel 45,19 (LXX), por ejemplo, *hieron*, que traduce el término hebreo *'azarah* (= ¿atrio del templo? ¿marco del altar?), designa el santuario central. También Flavio Josefo considera equivalentes los dos términos cuando escribe: «El santuario genuino (*autos d'ho naos*), el templo sagrado (*to hagion hieron*) se levantaba en el centro y se subía a él mediante doce escalones» (*Guerra judía* 5,207). El mismo autor llama después *naos* a toda el área del templo, cuando habla de la puerta oriental de la misma: «La puerta oriental del templo (*tou endoterô naou*)... se abrió sola» (*Guerra judía* 6,2-93).

Tampoco en el Nuevo Testamento los términos *hieron* y *naos* parecen ser siempre adecuadamente distintos. El cuarto evangelista, por ejemplo, hace decir a los judíos, en 2,20, que la construcción del *naos* duraba desde hacía cuarenta y seis años. En realidad, lo que duraba desde tanto tiempo era la reconstrucción de todo el complejo sagrado, emprendida por Herodes en el año dieciocho de su reinado [72]. Tampoco en Mt 27,5 parece estar usado apropiadamente el término *naos*. Según Mateo, Judas ha

---

[71] Es llamado también *naos* el cofre portátil de madera que contiene la estatua del dios y que en las fiestas es llevado en procesión fuera del templo. Cf., por ejemplo, en Herodoto 2,63: «El día anterior la estatua (de la divinidad) ha sido transportada, dentro de una urna (*naos*) de madera dorada, a otro edificio sagrado (*hieron*)...»

[72] Cf. *Antigüedades Judías* 15,380, cuya indicación es preferible, según Schrenk 1968, col. 773, a la de *Guerra Judía* 1,401, donde Flavio Josefo habla del *decimoquinto* año de Herodes.

entrado de manera inverosímil en el *naos* para arrojar en él las monedas de la traición.

Marcos, al hablar del templo de Jerusalén, tiene más cuidado que Mateo y Juan en distinguir *hieron* y *naos*.

2. «HIERON» Y «NAOS» EN MARCOS

Hemos visto que el *hieron* es para Marcos un lugar abierto a todos: Jesús tiene acceso a él (11,11.15); pasea a su alrededor (11,27) y enseña en él (12,35; 14,49); es el lugar donde se hace el cambio de la moneda y la compra-venta de animales para el sacrificio (11,15); es el lugar que puede servir de paso (11,16); en su interior está el tesoro al que se acercan la viuda, los otros oferentes, Jesús y sus discípulos (12,41-44). Se trata evidentemente de todo el complejo de los edificios y de los atrios de la zona sagrada, que cubrían un espacio de casi una hectárea. Como hemos visto, Marcos dedica a la actividad de Jesús en el *hieron*, desde su primera entrada en él hasta el anuncio de su destrucción, los capítulos 11-13.

En cambio, el evangelista reserva la mención del *naos* para los capítulos de la pasión. En ninguno de los casos en que aparece el término en Marcos se dice que alguien entre o desarrolle actividad en el *naos*; esto ya hace pensar en él como algo distinto del *hieron*.

Pero el elemento que permite positivamente identificar con precisión lo que Marcos llama *naos* es la referencia a la cortina del templo en 15,38: «La cortina del santuario (*to katapetasma tou naou*) se rasgó en dos de arriba abajo». Y esto sólo se refiere inequívocamente al santuario central; en él una primera cortina separaba el vestíbulo del *Santo*, y era cruzado cada día por el sacerdote designado por la suerte para ofrecer el incienso, como hizo Zacarías según el relato de Lucas. Una segunda cortina separaba el *Santo* del *Santo de los santos:* sólo el sumo sacerdote, en la fiesta del *kippur*, entraba anualmente detrás de aquella cortina y llegaba ante la Presencia para la expiación de los pecados del pueblo y de los propios.

Puesto que ambas cortinas estaban en el templo central, estamos seguros de que ese edificio, entre todos los del *hieron*, es al que Marcos se refiere cuando habla de *naos*. Y estamos seguros, por tanto, de que el segundo evangelista distingue cuidadosamente los términos *naos* e *hieron* [73].

3. «NAOS» EN MC 14-15

En el relato de la pasión, el interés está concentrado más que nunca en Cristo, de manera que sólo estén en primer plano su pasión y muerte; y el espacio concedido por Marcos al templo, es decir, a su *naos*, ahora, se ve comprensiblemente reducido. Sin embargo, aunque con sobriedad, Marcos encuentra la manera de hablar de él en cada una de las tres secciones que jalonan su relato después del arresto de Jesús.

La primera es la sección del doble proceso, ante el Consejo y ante Pilato (14,53-15,15). La cuestión del templo, al ser una cuestión religiosa y propia de los judíos, no se suscita en el tribunal romano. Pilato se interesa más bien por las eventuales pretensiones políticas del hombre que le han entregado, y le pregunta: «¿Tú eres el rey de los judíos?» (15,2). En cambio, ante la corte suprema judía, el Consejo, Jesús debe responder de sus tomas de posición respecto al templo.

A la sección de los procesos, de la que surge la condena a muerte, sigue el relato de la ejecución capital (15,16-32), con la segunda mención del *naos*: un eco del proceso judío llega a Jesús en la cruz, cuando los que pasan ante él se burlan de sus pretendidas amenazas contra el templo.

Por tercera y última vez se habla del *naos* en el relato de la muerte de Jesús (15,33-41). Marcos ve ejercerse en él la eficacia de la muerte de Jesús: en el momento en que Jesús expira, su cortina se rasga en dos de arriba abajo.

En los otros evangelistas, el interés por el *naos* en los relatos de la pasión va disminuyendo: sólo Mateo contiene las mismas

---

[73] Contra la opinión de Donahue 1973, 205.

tres alusiones, aunque con alguna variante; en Lucas sólo queda la última; en Juan, ninguna. El tema del *naos* no era, por tanto, percibido como parte esencial de aquellos tres episodios.

Esto significa que la importancia de las tres menciones del *naos*, no indispensables al relato de la pasión desde el punto de vista narrativo y literario, es teológica y hermenéutica. El tema del templo ayuda, pues, al lector a descifrar y comprender la vida del Mesías. Por eso, a pesar de todo, no desaparece del relato de su pasión, sino que, discretamente, se prolonga hasta alcanzar su centro, que es también el centro de todo el evangelio: la cruz.

CAPITULO VIII

«*NAOS*» *EN MARCOS 14,58*

55Los sumos sacerdotes y el Consejo en pleno buscaban un
testimonio contra Jesús para condenarlo a muerte, pero no lo
encontraban, 56pues, aunque muchos testimoniaban en falso
contra él, sus testimonios no eran adecuados. 57Levantándose
algunos, testimoniaban falsamente contra él diciendo:
58—Nosotros le hemos oído decir: «Yo derribaré este santuario, obra de manos humanas, y en tres días edificaré otro, que no será obra de manos humanas».
59Pero tampoco así era adecuado su testimonio.
60Entonces el sumo sacerdote se puso en pie en el centro e interrogó a Jesús:

—¿No respondes nada? ¿Qué significan estos cargos en contra tuya?

61Pero él seguía callado y no respondía nada.

El sumo sacerdote reanudó el interrogatorio preguntándole:

—¿Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios bendito?

62Contestó Jesús:

—Yo soy. *Y veréis al Hombre sentado a la derecha de la Potencia y llegar entre las nubes del cielo.*

63El sumo sacerdote se rasgó las vestiduras, diciendo:
—¿Qué falta nos hacen ya testigos? 64Habéis oído la blasfe-
mia. ¿Qué os parece?

Todos sin excepción pronunciaron sentencia de muerte.

Marcos no narra el enfrentamiento de Jesús con el *naos* desde su comienzo, como hace respecto al *hieron;* nos transporta, en

cambio, *in medias res*, presuponiendo que Jesús se ha pronunciado antes de forma amenazadora respecto al santuario judaico: le habrían oído decir que quería destruirlo.

Marcos consigna incluso con reservas tales palabras: aducidas en el proceso como acusación contra Jesús, son repetidas ante el Consejo por testigos falsos y discordantes. Es un comienzo insólito y audaz.

1. EL TESTIMONIO «FALSO»

El relato propiamente dicho de la sesión del Consejo, aparte de la noticia introductoria del traslado de Jesús a la casa del sumo sacerdote (14,53-54) y la del trato cruel que sigue al proceso (14,65), está incluido entre dos alusiones a la condena a muerte de Jesús. Marcos anticipa el dato de que los sumos sacerdotes y todo el Consejo querían la muerte de Jesús y por ello buscaban algún testimonio (14,55); y concluye señalando que, de hecho, pronunciaron la sentencia de muerte (14,64).

Lo que permite a los jueces conseguir su objetivo y lo que desde el punto de vista narrativo une el comienzo y la conclusión del proceso es la declaración de los testigos y la progresión del tema del testimonio.

En los versículos 55-59 el vocabulario del testimonio es temático: *marturia* aparece tres veces (14,55.56.59), y dos veces el verbo *pseudomartureô* (14,56.57). Son los versículos en que se narra la declaración de los testigos: los protagonistas son, por un lado, los miembros del Consejo, y por otro, los que ofrecen el testimonio.

El versículo 14,60, según el cual el sumo sacerdote se levanta y se pone en medio de la asamblea, introduce una segunda fase del proceso: el interrogatorio al acusado, que tiene como protagonistas a Jesús y al sumo sacerdote, y comprende los versículos 60-62. El vocabulario dominante está constituido por *verba interrogandi* y *respondendi*: el sumo sacerdote interroga dos veces a Jesús (14,60.61), lo invita a responder (14,60), y Jesús, que no ha respondido a la primera pregunta (14,61), responde a la segun-

da (14,62). El tema del testimonio está presente también aquí porque en 14,60 el sumo sacerdote requiere a Jesús a que se pronuncie sobre las cosas de que lo acusan: «¿No respondes nada? ¿Qué significan estos cargos (*katamarturousin*) en contra tuya?»

Finalmente, en los versículos 63-64 el vocabulario es el que describe las fases conclusivas de un proceso: la constatación del delito («Habéis oído la blasfemia»), su valoración («¿Qué os parece?») y la sentencia («Todos sin excepción pronunciaron sentencia de muerte»). También en esta última parte se habla de testimonio: el sumo sacerdote y los miembros del Consejo, en calidad de jueces, declaran que no necesitan testigos, puesto que ahora son ellos mismos testigos directos: «¿Qué falta nos hacen ya testigos (*marturôn*)? Habéis oído la blasfemia» (14, 63-64).

Las dos acusaciones, la de los falsos testigos y la de los jueces, tienen objetos diversos y distinto peso: la primera se refiere al templo y es declarada inaceptable por el evangelista, porque se basa en testimonios discordantes; la segunda se refiere a la pretensión de Jesús de ser Mesías e Hijo del Bendito y lleva a la condena.

De las dos preguntas del sumo sacerdote, parecería que sólo la primera («¿Qué significan estos cargos en contra tuya?», 14,60) está en conexión con la declaración de los testigos. La decisión de no responder por parte de Jesús («¿No respondes nada?... Pero él seguía callado y no respondía nada»: 14,60-61) induciría al sumo sacerdote a prescindir de la cuestión suscitada por los testigos y a improvisar, con el proceso ya en marcha, una nueva acusación contra Jesús. La pregunta «¿Tú eres el Mesías?» marcaría un nuevo comienzo en el proceso y en el relato. Pero la estructura de toda la narración no confirma la existencia de una cesura en medio del informe del interrogatorio:

Primera parte (14,55-59):

Búsqueda y audición de los testigos
(vocabulario del *marturia*
Protagonistas: los testigos y los miembros del Consejo)

Segunda parte (14,60-62):

Interrogatorio del acusado
(*verba interrogandi* y *respondendi*
Protagonistas: el sumo sacerdote y Jesús)

Tercera parte (14,63-64):

Sentencia del tribunal
(*verba iudicandi* y *condemnandi*
Protagonistas: el sumo sacerdote y los miembros del Consejo)

El tono de las dos preguntas del sumo sacerdote después, y el paralelismo con que están formuladas, hablan a favor de un nexo entre la acusación de los testigos y la que se refiere a la pretensión mesiánica de Jesús. Al preguntar *ti houtoi sou katamarturousin*, el sacerdote no pregunta: «¿*Qué es* lo que testimonian contra ti?», porque la acusación hecha por los testigos habla por sí misma. El sacerdote pregunta más bien: «¿*Qué significa* lo que atestiguan contra ti?» Este es, en efecto, el significado del interrogativo neutro *ti*[74]: del mismo modo, la enseñanza de 1,27 y la sabiduría de 6,2 son hechos que los congregados en las sinagogas de Cafarnaún y de Nazaret tienen muy presentes. Se preguntan unos a otros por el origen (*tis hê sophia hê dotheisa toutô*, 6,2) y la importancia (*ti estin touto; (...) kai tois pneumasi epitassei kai hupakouousin autô*, 1,27) de tales hechos.

En nuestro caso, Jesús, requerido a explicar el significado de su desafío al templo, guarda silencio. Entonces, el sumo sacerdote insiste por segunda vez: *palin epêrôta auton*. Estas palabras no pueden parafrasearse con «le hizo una *segunda* pregunta *distinta*»; significa, en cambio, que el sumo sacerdote «repitió la pregunta», aunque *con otras palabras*, continuando el interrogatorio *sobre el mismo tema*.

La sucesión de *a)* introducción, *b)* palabras del sumo sacerdote y *c)* reacción de Jesús pone en paralelo los dos interrogantes, de los que el segundo explicita lo que ya estaba en el primero:

[74] Cf. Bauer W. 1971, col. 1621, en la palabra *tis*, *ti*, *sub* b.

14,60-61a	*14,61b-62*
«Entonces el sumo sacerdote se puso en pie en el centro e interrogó a Jesús:	«De nuevo (*palin*) el sumo sacerdote lo interrogó:
¿No responde nada? ¿Qué significan estos cargos contra ti?	¿Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios Bendito?
Pero él seguía callado y no respondía nada»	Contestó Jesús: 'yo soy'»

Al afirmar que tenía autoridad sobre el templo, Jesús había reivindicado en cierto modo el título de Mesías [75], y la declaración de los testigos, aunque era discordante, no debía ser dejada a un lado por las implicaciones que tenía. Por eso el sumo sacerdote pregunta a Jesús que diga expresamente si es el Mesías, el Hijo del Bendito.

La respuesta, que no se había dado a la primera pregunta, se da ahora. Es una respuesta en dos tiempos. Primero Jesús

[75] La conexión entre la cuestión del templo y la pregunta del sumo sacerdote es negada por algunos autores, para los que el poder de destruir y reconstruir el templo no fue jamás atribuido al Mesías por el judaísmo antes del 70 d.C. Según Gaston 1970, 102-112, sólo en unos pocos textos discutibles figura la destrucción del templo entre las funciones del Mesías, mientras que ningún escrito judío atestigua la espera del Mesías como constructor del templo futuro. Linnemann 1970, 127, añade que destrucción y edificación del templo no fueron nunca concebidas como un único acontecimiento escatológico. En cambio, toda la monografía de Juel 1977 (cf. especialmente pp. 117-215) tiene la finalidad de poner de manifiesto que la relación entre Mesías y destrucción-edificación del templo es la mejor explicación —en el plano redaccional— de Mc 14,58-62. Mostrándose fundamentalmente de acuerdo con las conclusiones de Gaston y Linnemann acerca de los escasos testimonios de los escritos judíos sobre el tema, señala que las tradiciones no existen en estado puro, sino que nacen y se transmiten adquiriendo formas distintas en las diversas situaciones de la vida real. Marcos, o alguien antes de él, pudo haber desarrollado en esta línea una tradición judía más genérica, a partir de la experiencia concreta de la Iglesia cristiana, del mismo modo que la misma tradición común sobre el templo fue vivida y expresada en Qumrán de distinta manera que en otros círculos judíos.

parece aceptar los títulos evocados en la pregunta del sumo sacerdote. Más aún: sólo en Marcos la respuesta es netamente positiva; en Mateo y Lucas, Jesús mantiene las distancias respecto a la definición sobre la que se le pide pronunciarse:

Mt 26,64	*Mc 14,62*	*Lc 22,70*
«Tú lo has dicho»	«Yo soy»	«Vosotros lo estáis diciendo, Yo soy»

Pero en un segundo momento, tanto en Marcos como en Mateo y Lucas, Jesús corrige el sentido que el sacerdote da a esos títulos, sustituyendo «Cristo, Hijo del Bendito» por el título «Hijo del hombre»: «Yo soy. Y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de la Potencia y llegar entre las nubes del cielo» (14,62). Es la misma corrección que Jesús había hecho a la exclamación de Pedro en 8,29:

8,29-31	*14,61-62*
	«El sumo sacerdote lo interrogó diciéndole
«Pedro le respondió: "Tú eres *el Mesías*"	"¿Tú eres *el Mesías?*"
Empezó a enseñarles que *el Hijo del hombre...*»	Contestó Jesús: y veréis *al Hijo del hombre...*»

El lector cristiano sabe, por tanto, que esos títulos no han de entenderse según la comprensión judía que el Consejo tenía de ellos, sino que son ciertos de Jesús sólo si se ve en él al Hijo del hombre. Y esto ha de aplicarse también a las palabras de Jesús contra el *naos* aducidas en el tribunal por los testigos de la acusación.

En efecto, si en el interrogatorio el sumo sacerdote recoge una implicación contenida en el testimonio, entonces Jesús, cuando rompe el silencio, se pronuncia también acerca de su contenido: así como acepta los títulos mesiánicos a condición de que se corrija la comprensión que tenía de ellos el Consejo, así tam-

bién reivindica poder sobre el *naos* con tal que se vea en su verdadera dimensión su papel de enviado mesiánico respecto al templo. La «falsedad» está en el modo judío de entender las palabras de Jesús más que en las palabras de Jesús aducidas ante el tribunal. Análogamente, en el episodio de Cesarea Jesús había llamado satánica (8,33) la mentalidad de Pedro, no su declaración sobre Jesús (8,20) [76].

Una confrontación ulterior de estos dos pasajes permite esclarecer en qué consiste la corrección que hace Jesús a la comprensión judía tanto de sus palabras sobre el *naos* como de los títulos de Cristo e Hijo del Bendito.

En Cesarea y ante el Consejo, lo que Jesús corrige es la concepción mesiánica de los discípulos en el primer caso y de los jefes del judaísmo en el segundo. Pero mientras en Cesarea Pedro ha de ser corregido, según Marcos, con el componente que él rechaza, el sufrimiento, ante el Consejo, el judaísmo ha de ser corregido respecto a los poderes del Mesías. En las palabras de Jesús al Consejo, en efecto, el Hijo del hombre está sentado a la derecha —es decir, comparte el poder— de la *Dunamis;* es decir, de Dios, cuyo nombre se evita mediante un título apofático que habla precisamente de Potencia. Además, el Hijo del hombre «llega entre las nubes» como en 13,26, donde se añade «con gran potencia (*dunamis* y gloria)». Y es el Hijo del hombre «sentado a la derecha» como en 12,36, donde no es el Hijo de David, sino *kurios* como YAHVÉ.

La corrección de Marcos parece referirse, por tanto, no a los poderes mesiánicos *sic et simpliciter*, sino a su naturaleza. Es decir, se trata de precisar si son poderes teocrático-davídicos, o

[76] Las diversas propuestas de solución a la cuestión de la falsedad del testimonio se discuten en Kleist 1947, 321; Donahue 1973, 72; Juel 1977, 120-122. Marcos rechaza las palabras de Jesús como efectivamente falsas, por ejemplo, según Taylor 1966, 566; Pesch 1977 (b), 432-433; Prete 1985, 9-12; Bissoli 1985, 36. Marcos afirmaría que la declaración de los testigos era defectuosa por ser discordante, pero no que el contenido era falso, según Lagrange 1929, 400, y Lohmeyer 1937, 327. La solución propuesta en el texto, basada en el doble nivel de comprensión de las palabras de Jesús, es similar a la de Juel 1977, 122-125; Vögtle 1983, 366; y Senior 1984, 91, 93.

más bien poderes celestes trascendentes. Jesús, al ser interrogado sobre el poder que reivindica sobre el *naos*, responde, como había hecho ya cuando se trataba del poder reivindicado sobre el *hieron*, que su poder viene del cielo, no de los hombres; y que él, no como Cristo teocrático-davídico, sino como Cristo, *kurios* al igual que YAHVÉ, destruirá el *naos* de Jerusalén.

Una vez más, por tanto, Marcos propone el tema del templo como cuestión crucial a la atención del lector para que vea la insuficiencia de las instituciones judías y de la visión que tiene el judaísmo acerca del Mesías.

2. JESUS Y LOS DOS SANTUARIOS

El templo del que se trata en el proceso ante el Consejo no puede ser otro que el de Jerusalén: es el templo que Jesús fustiga, que los judíos en cambio defienden de su ataque, y al que uno y otros pueden referirse sin equívoco posible con el demostrativo *outos:* «Yo derribaré *este* santuario (*ton naon touton)*» (14,58a).

En las palabras atribuidas a Jesús, los dos verbos *katalusô* y *oikodomêsô* tienen, por una parte, como sujeto único el *egô* inicial, y por otra, el *naos* como objeto: «Nosotros le hemos oído decir: "Yo derribaré este santuario... y edificaré otro..."». Por tanto, ya se trate del *hieron*, como hemos visto en Mc 11,13, o del *naos*, como en 14,58, siempre y únicamente Jesús está en relación con el templo.

Jesús es ante todo el que destruirá el *naos* judío, el lugar en el que cada día se hace el rito del incienso y cada año el rito de la expiación: el lugar de la Presencia. La afirmación que no tiene igual para un israelita es sorprendente también para el lector de Marcos, porque Jesús es en ella el sujeto de la destrucción. El mismo verbo *kataluein* se emplea en 13,2 para la destrucción del *hieron*, pero en forma pasiva; un pasivo que no parece que pueda interpretarse como pasivo teológico. Al estar parafraseado con «no será dejada piedra sobre piedra», la destrucción del *hieron* se concibe como un hecho no prodigiosamente instantáneo, sino consumado golpe a golpe y piedra tras piedra. Pero

sobre todo el discurso que sigue y que habla de rumores de guerra, de tribulaciones al límite de lo soportable, que Dios se ocupará de acortar en su duración, y finalmente de abominación en el templo, parece indicar a los hombres como autores de la destrucción del *hieron*. Más que de pasivo teológico parece, pues, tratarse de un pasivo impersonal, donde el agente no está determinado debido a la complejidad de la acción y del género literario profético de las palabras de Jesús. En 14,58a, en cambio, Jesús se presenta a sí mismo como autor de la destrucción del *naos*, centro del *hieron* y lugar sagrado del judaísmo como ningún otro.

Pero la obra de Jesús no es sólo negativa, porque él será también el edificador de otro *naos:* «... y edificaré otro (*kai allon oikodomêsô*), que no será obra de manos humanas» (14,58b).

También esta segunda parte de las palabras de Jesús, es decir, la parte positiva, carece de paralelos: nada parecido se había dicho en los capítulos 11-13 sobre el *hieron*. El surgir de otro *hieron* parece estar anunciado sólo en una variante contenida en algunos testigos de la tradición occidental: después de Mc 13,2, se añade, en efecto: *kai dia triôn hemerôn allos anastêsetai aneu kheirôn*[77]. En el contexto, el masculino *allos* podría concordar gramaticalmente sólo con *lithos*, pero no tiene sentido que se hable del futuro surgir de una piedra en el lugar del *hieron* destruido. Probablemente con el masculino *allos* se quiere anunciar el nuevo templo en la persona de Jesús Resucitado; prueba de ello es el verbo regido por *allos*, que no es *oikodomeô* como en 14,58, sino el verbo empleado tradicionalmente para la resurrección: *allos anastesêtai*. El sentido sería, pues: «Y en tres días surgirá otro (es decir, Jesús, el nuevo *hieron*) sin (la obra de las) manos (del hombre)».

Pero el contexto no permite tal afirmación: Jesús, nuevo templo, debería surgir de la muerte a los tres días de la caída del templo de Jerusalén. Prescindiendo, pues, de esta glosa tardía

[77] El *logion* se encuentra en los códices de Beza y de Washington, en los testigos de la antigua versión latina de la *ítala*, a excepción de tres manuscritos, y en Cipriano.

y torpe [78], en Marcos 11-13 no se habla nunca de un nuevo *hieron* ni de Jesús como su edificador.

Es cierto que, para algunos comentaristas, en Marcos no aparece ni siquiera la promesa del nuevo *naos*: V. Taylor, por desgracia sin fundamentar su desatención respecto a *kai allon*, afirma que Jesús, según Mc 14,58, destruirá y reedificará el mismo templo [79]. También R. Pesch interpreta 14,58b de la misma manera, pero entendiendo *kai allon* en sentido débil: el viejo y el nuevo templo son el mismo templo de Jerusalén, que una vez reedificado podrá decirse que es otro (*allos*) en cuanto que estará profundamente renovado [80].

Pero sólo forzando el texto se puede dar a *allos* esta interpretación, ante todo desde el punto de vista lexical. El adjetivo *allos* en Marcos no significa nunca «el mismo en la identidad y distinto sólo en la calidad». Significa siempre «distinto en número»: muchas veces con el valor que el adjetivo tiene en el griego clásico de «otro entre muchos» [81], y no pocas veces, como aquí, con el valor de *heteros*, es decir, de «otro entre dos» [82]. Además, si el *logion* profetizara la reconstrucción del santuario de Jerusalén, estaría en contradicción con la imagen escatológica ofrecida en 13,14, donde la última escena que el evangelista vé en el futuro del templo es la del execrable devastador.

Jesús, que, según Mc 11,13, ha visitado en calidad de Mesías el *hieron* sin encontrar frutos en él y ha anunciado su destrucción, lleva hasta el fondo aquella afirmación en las palabras que le atribuyen los testigos en el proceso ante el sanedrín: él mismo

[78] La glosa es probablemente una derivación de Mc 14,58. De este versículo ha tomado el *allos*, la cualificación *aneu kheirôn*, la precisión temporal de los tres días y la construcción de *dia* con genitivo, que sólo se encuentra en la versión del *logion* recogida en el relato del proceso; en todas las otras versiones aparece siempre *en* con dativo. El códice cantabrigense (cf. la versión latina) no sólo emplea el verbo *anistêmi* en la glosa a 13,2, sino que sustituye con *anastêsô* el *oikodomêsô* de 14,58, con la intención de introducir en cada uno de los dos pasajes una alusión a la resurrección.

[79] Taylor 1966, 566.

[80] Pesch 1977 (b), 433.

[81] Cf. Mc 4,5.7.8.18.36...; 12,5 *bis*.

[82] Cf. Mc 10,11.12; 12,4.

destruirá el lugar más sagrado del *hieron*, es decir, su *naos*, para edificar en su lugar un santuario que no será obra de los hombres.

3. HECHO POR MANOS DE HOMBRE (KHEIROPOIA) Y NO HECHO POR MANOS DE HOMBRE (AKHEIROPOIA)

El motivo por el que los dos *naoi* serán objeto de acciones diametralmente opuestas por parte de Jesús es indicado por Marcos mediante la cualificación antitética de *kheiropoiêtos* para el primero y de *akheiropoiêtos* para el segundo. Por tanto, es muy importante captar el significado preciso y el alcance teológico de estos dos adjetivos para la comprensión de todo el *logion* y de su lógica [83].

El primer adjetivo, *kheiropoiêtos*, no puede tener el significado que tiene en el griego extrabíblico, donde designa lo que es artificial y no producido por la naturaleza. Así, para Herodoto, es *kheiropoiêtos* el lago artificial de Meris en Egipto; para Tucídides, el incendio provocado para ocupar una ciudad; para Platón, una fosa cavada en torno al altiplano de Atlántida para permitir el flujo de las aguas al mar; para Flavio Josefo, la colina artificial del Herodio [84].

Con el adjetivo *kheiropoiêtos*, Marcos no se preocupa aquí de excluir que el *naos* de Jerusalén sea un receptáculo natural. El hecho es que Mc 14,58 y los otros cinco casos en que la palabra aparece en el Nuevo Testamento se remiten no al uso del adjetivo en la lengua corriente, sino a la traducción de los LXX.

La Biblia griega emplea el adjetivo dieciséis veces, y con él estigmatiza a los ídolos paganos en cuanto que no son nada más que madera o metal trabajado por un artesano: por ejemplo, para Dn 5,23 (LXX) son «dioses (*eidôla kheiropoiêta*) de oro, de plata, de bronce, de madera, de piedra, que no oyen, no

---

[83] Sobre los dos adjetivos, cf. Lohse 1973, 425-426; Lefèvre 1975, 574-577; Biguzzi 1978; Prete 1985.

[84] Herodoto 2,149; Tucídides 2,77,4; Platón, *Critias*, 118 C 5; Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* 15,9,4; *Guerra Judía* 1,21,10.

huelen y no comprenden». En los LXX, por tanto, el término entra a formar parte del vocabulario religioso; más concretamente, del vocabulario apologético para expresar desprecio hacia los ídolos.

La polémica que expresa la palabra *kheiropoiêtos*, dirigida en el Antiguo Testamento griego por Israel contra la práctica religiosa de los pueblos paganos, cambia de blanco en el Nuevo Testamento: los teólogos cristianos devuelven ahora la acusación de *kheiropoia* precisamente contra Israel y sus instituciones. Concretamente, Hechos (7,48), la epístola a los Hebreos (9,11.24) y el *logion* de Marcos dirigen precisamente contra el *naos* de Jerusalén el adjetivo desmitificador que los LXX aplicaban a los ídolos. Finalmente, según Ef 2,11, Israel, llamado por metonimia «circuncisión», o mejor, «la que se llama circuncisión», está circuncidado con una circuncisión *kheiropoiêtos*, porque sólo lo está en la carne.

Pero el significado del término, en Marcos y en todo el Nuevo Testamento, no es exactamente el mismo que en la Biblia griega, donde *kheiropoiêtos* es *sic et simpliciter* intercambiable con «ídolo». Circuncisión o templo *kheiropoiêtos* no significa templo idolátrico o circuncisión idolátrica.

Esto se debe a que el significado del adjetivo en los tres distintos usos que hemos encontrado está determinado en cada caso por aquello a lo que se contrapone. En los autores extrabíblicos designa lo que es artificial en contraposición a lo que es suministrado y producido por la naturaleza. Tucídides, por ejemplo, contrapone *kheiropoiêtos* a «espontáneo»: el incendio provocado por el ejército de la liga del Peloponeso en los muros de Platea es comparado a la hoguera que, encendida por sí misma (*apo* tautomatou) en un bosque es propagada por los vientos. En los LXX *kheiropoiêtos* es un adjetivo despectivo que quiere descalificar a los ídolos en relación a quien los adora: los ídolos no deben convertirse en objeto de adoración por parte del hombre, porque, siendo obra de sus manos, son inferiores a él. El

---

[85] Cf. Lv 26,1.30; Is 2,18; 10,11; 16,12; 19,1; 21,9; 31,7 *bis*; 46,6; Sab 14,8; Dn 5,4.23; 6,28; Dn Bel 5; Jdt 8,18.

texto más significativo es el de Is 46,6 (LXX), donde los ídolos ante los que se postran sus adoradores son dioses hechos por un artesano, pagado expresamente para que los funda: «Sacan el oro del saco y pesan la plata en la balanza; pagan a un artesano para que haga un dios al que luego veneran y adoran».

Finalmente, en el Nuevo Testamento, *kheiropoiêtos* se contrapone a su antitético *akheiropoiêtos*. El adjetivo, atestiguado por vez primera en los escritos del Nuevo Testamento, aparece en este *logion* de Marcos, en Col 2,11 y en 2 Cor 5,1. Además del nuevo *naos* que Jesús edificará (Mc 14,58), es *akheiropoiêtos*, según Col 2,11-12, la nueva circuncisión, la que despoja de lo que es carnal y da comienzo a la existencia «en Cristo» mediante el bautismo de sepultura y resurrección con él. Según 2 Cor 5,1, será también *akheiropoiêtos* el cuerpo que sustituirá al terrestre en la resurrección. Este texto es importante porque explicita lo que *(a)kheiropoiêtos* implica también en los otros textos: no hecho por manos humanas es aquello que viene de Dios. El cuerpo de la resurrección, en efecto, será un cuerpo celeste, eterno *dado a nosotros por Dios*: ... *oikodomên ex theou*.

Pero el concepto de *akheiropoia* no aparece sólo en estos tres casos de *akheiropoiêtos*, sino que ocupa el centro de interés también en todos los textos en que se encuentra *kheiropoiêtos*. Precedido por la negación en cuatro de las seis veces, en la práctica es equivalente de *akheiropoiêtos*:

Hch	7,48	*oukh ho hupsistos en* kheiropoiêtois *katoikei*
	17,24	*ouk en* kheiropoiêtois *naois katoikei*
Heb	9,11	*dia tês meizonos... skênês ou* kheiropoiêtou
	9,24	*ou gar eis* kheiropoiêta *eisêlthen hagia*

También en los otros dos textos el discurso gravita sobre el concepto de *akheiropoia:* en Mc 14,58 explícitamente, puesto que contiene *akheiropoiêtos;* en Ef 2,11 sólo implícitamente; puesto que la circuncisión *kheiropoiêtos* no es sino una circuncisión pretendida, el lector deduce fácilmente que la verdadera es *akheiropoiêtos*.

En resumen: para el Nuevo Testamento, son *kheiropoiêta*, por un lado, las realidades judías, en concreto la circuncisión y

el templo de Jerusalén; por otro, son *akheiropoiêta,* la nueva circuncisión, el nuevo templo y el cuerpo en la resurrección. El Nuevo Testamento, por tanto, no hace suyo el uso profano de *kheiropoiêtos* propio de los escritores extrabíblicos, que con ese término describen sin cualificaciones negativas el «cómo» se produce lo que es *kheiropoiêtos*: no de modo natural, sino por la intervención y la técnica del hombre. En cambio, prolonga el uso religioso-despectivo de los LXX; pero con valor antijudaico, no antipagano. Para un oído familiarizado con la Biblia griega, el adjetivo *kheiropoiêtos* probablemente no podía menos de evocar la antigua polémica contra los ídolos; pero en el Nuevo Testamento se limita de suyo a denunciar la inadecuación del judaísmo frente a la novedad evangélica. El judaísmo de la carne, en cuanto que no acepta estar «en Cristo» es *kheiropoiêtos*; y por eso en Mc 14,58a la calificación de *kheiropoiêtos* ofrece el motivo y la base para la radical toma de posición de Jesús respecto al *naos* de Jerusalén.

Por tanto, lo que los textos neotestamentarios ponen en primer plano no es la polémica antijudaica, sino el concepto positivo del *akheiropoia* con el que la Iglesia primitiva expresó su convicción de que Dios, a través de su Cristo, había puesto en marcha la época mesiánico-escatológica. Por ello el *logion* de Marcos sobre el templo anuncia en 14,58b la edificación de un nuevo *naos*, fundamentándola en la necesidad de algo que sea nuevo con la novedad mesiánica. Del mismo modo, los odres viejos deben dar paso a los nuevos para el vino nuevo (2,22).

Con la expresión *dia triôn hêmerôn*, el *logion* precisa cuál es el tiempo necesario para la obra de edificación del santuario no hecho por manos humanas. Para algunos comentaristas, estos tres días se identifican con los tres días de los que hablan los anuncios de la pasión [86]. Pero la fórmula *dia triôn hêmerôn* de Mc 14,58 no es la misma que se repite sin variaciones en 8,31; 9,31; 10,34: *meta treis hêmeras*. Esta última expresión sólo puede significar «*después* de tres días», es decir, «en el *cuarto* día», diferenciándose con ello no sólo de *tê tritê hêmera* (= al *tercer*

[86] Cf., por ejemplo, Nineham 1963, 407; Lefèvre 1975, 583; Bissoli 1985, 35.

día, cf. Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lc 9,22; 18,33; 24,7.46), sino también de *dia triôn hêmerôn*, al menos en Marcos. Si es cierto que *dia* con genitivo puede tener también, secundariamente, el significado de «después», como demuestra el *dia dekatessarôn etôn* de Gál 2,1, también es cierto que esa traducción ha de excluirse en Mc 14,58. De la edificación del *naos* y de los tres días respectivos se habla también en Mc 15,29; y en este pasaje, que es el verdadero paralelo de 14,58, es el mismo Marcos quien interpreta *dia triôn hêmerôn* y deshace la ambigüedad con una expresión inequívoca: *en trisin hêmerais*. Para Marcos, por tanto, mientras que la resurrección tendrá lugar *después* de tres días, el santuario será edificado *dentro* de tres días.

En cuanto al sentido de la expresión, una interpretación no rígida del número tres se revela más fiel a este texto que a otros contextos. J. Jeremias ha señalado que en la lengua aramea no existe un equivalente de nuestro término distributivo-durativo «tiempo», y el concepto se expresa con *días*. Tampoco existe el equivalente para los adjetivos indefinidos «algunos», «varios (días)», en lugar de los cuales se dice: «tres (días)». En consecuencia, las fórmulas que hablan de «tres días» no indican necesariamente el tercer día según el calendario, sino que, de modo más impreciso, significan «dentro de poco tiempo», «en breve» [87]. En concreto, el *dia triôn hêmerôn* de 14,58 no ofrece, por tanto, un cómputo preciso de calendario, sino que, subrayando el carácter prodigioso de la obra, probablemente quiere expresar, como lo hace de modo más explícito el adjetivo *akheiropoiêtos*, que esa obra es de origen divino.

4. LA ESTRUCTURA DE MC 14,58

Ahora ya es evidente que este *logion* está formado por contraposiciones: entre templo de Jerusalén y nuevo templo, entre «destruir» y «edificar», pero sobre todo entre «hecho por manos

[87] Jeremias 1971, 226-229; Cf. también Bauer, J. B. 1958, 355-357; Pesch 1977 (b), 434; Schmithals 1979 (b), 667; Vögtle 1983, 378; Bissoli 1985, 34-35.

humanas» y «no hecho por manos humanas». De estos dos adjetivos parte, en efecto, la lógica que domina todo el *logion*. Precisamente porque no hay reforma mediante la cual pueda hacerse que no sea obra de manos humanas lo que es obra del hombre, para que en su lugar pueda nacer la obra de Dios mediante la acción de un constructor distinto, sólo es posible una salida: la destrucción.

Estas parejas de términos antitéticos están dispuestas en el *logion* de modo que en los extremos se oponen las acciones y en el centro las obras, con su respectiva cualificación:

A *Egô katalusô*
B *ton naon touton ton kheiropoiêton*
B' *kai (...) allon akheiropoiêton*
A' *oikodomêsô*

A pesar del estrecho paralelismo de los miembros, dos elementos carecen de su correspondiente antitético: ante todo el *egô* inicial, porque el sujeto tanto de la parte negativa como de la positiva es el mismo y está explícito la primera vez y sobrentendido la segunda. A través de ese pronombre, la figura de Jesús, juez respecto a un *naos* y artífice del otro, domina todo el *logion*.

En segundo lugar, tampoco *dia triôn hêmerôn* se repite, ni tiene sobrentendida una expresión correspondiente, de modo que no ha faltado quien vea en la expresión el elemento central de la estructura bipartita [88]. Pero no se percibe cómo puede ser así. *Dia triôn hêmerôn* está precedido, en efecto, de un *kai* que determina sin equívoco posible su colocación en el ámbito del segundo miembro: los «tres días» son el tiempo necesario para la segunda obra, una vez que se haya llevado a cabo la primera. Se trata simplemente, como ya se ha visto, de un elemento complementario con el que se reafirma la superioridad del nuevo *naos* sobre el viejo.

Esta ausencia del elemento central diferencia la estructura quiástica de la estructura concéntrica. En efecto, mientras en el

[88] Cf. Donahue 1973, 105; Genest 1978, 53.

elemento central de esta última está contenida con frecuencia la afirmación decisiva, en el quiasmo los dos miembros se oponen sin que ningún elemento central, haciendo de apoyo o de puente entre el primer miembro y el segundo, atenúe la contraposición.

A este respecto, volviendo al tema sobre la capacidad expresiva ligada a la forma de una u otra estructura literaria, se puede añadir que, si la estructura concéntrica es especialmente adecuada para organizar didácticamente y siguiendo una jerarquía los valores, y si la estructura lineal es adecuada para narrar y conmover, el quiasmo expresa mediante su misma forma la confrontación, la oposición, la antítesis. Mc 14,58 es un ejemplo típico y una confirmación de ello.

5. COMPARACION CON MT 26,61

El *logion* de Marcos no carece de paralelos en el Nuevo Testamento, que, si bien en contextos bastante diferentes y con diversas acentuaciones, aparecen en Mateo (26,61) y Juan (2,19) [89]. La comparación con estas otras versiones, y en concreto con la de Mateo, permite poner mejor aún de manifiesto la singularidad de Mc 14,58.

También en la versión de Mateo es Jesús quien realiza las dos acciones de destruir y edificar; no es así en Juan, según el cual serían los judíos quienes destruyen el templo, incitados a ello por Jesús («Destruid este santuario...» : 2,19). Pero más allá de esta concordancia, el paralelo de Mateo se diferencia significativamente en tres detalles.

En Mateo, en lugar de los futuros indicativos de Marcos, se encuentra el verbo *dunamai* seguido de los infinitivos de *kataluô* o de *oikodomeô*: esto significa que también Mateo, como Marcos, habla de destrucción y de edificación, pero sólo en términos de mera hipótesis. Del mismo modo, según Mt 26,53, Jesús podría, paradójicamente, pedir al Padre legiones de ángeles para su defensa (*ou dunamai parakalesai ktl*), lo que, al igual que la destruc-

[89] Cf. Mt 27,40; Mc 15,29; Hch 6,14.

ción del templo, no entra en los planes de Dios y no se traducirá en realidad.

En segundo lugar, en Mateo es radicalmente distinta la cualificación del *naos:* no sólo no es descalificado como «obra de manos humanas», sino que es declarado posesión o morada de Dios (*naos tou theou*).

Finalmente, según Mt 26,61, Jesús destruiría y reconstruiría el mismo templo: la ausencia de *allos* quita al *logion* de Mateo la contraposición entre los dos diversos *naoi* sobre la que está centrado el *logion* de Marcos y suprime la amenaza por la que el segundo debe ocupar el puesto del primero.

Las dos versiones del *logion* van, pues, en direcciones muy distintas: según Mateo, Jesús no cuestiona el templo de Jerusalén, del que no anuncia ni la destrucción ni una reforma; el *naos* es objeto de una posible acción suya sólo a título de ejemplo, a manera de hipótesis [90].

En cambio, la versión de Marcos, no afirma el poder de Jesús en abstracto, sino que profetiza una intervención concreta suya en la historia del judaísmo. Lo que Mateo señala como pura hipótesis, en Marcos es algo que se realizará sin duda alguna. El significado cristológico del *logion* de Marcos es, pues, mayor que el de Mt 26,61; y, como si esto no bastara, más que una afirmación sobre Cristo, Mc 14,58 es una afirmación sobre el templo, sobre su inadecuación y sobre su próxima sustitución.

6. EL «LOGION» DE MC 14,58 EN EL RELATO DE LA PASION

Las últimas palabras que Pilato pronuncia en su proceso son una declaración de inocencia: «Pilato les preguntó: "Pero ¿qué ha hecho de malo?"» (15,14). La muerte en cruz de Jesús no tiene, por tanto, otra motivación que la del proceso judío: Jesús muere por haberse declarado Mesías e Hijo del Bendito frente

---

[90] Cf. Donahue 1973, 186. En cambio, Kleist 1947, 323, y Gaston 1970, 70, afirman de manera poco convincente que el futuro de Marcos tiene el mismo valor que la circunlocución potencial de Mateo.

al Consejo. Pero mientras en el relato de Lucas esta cuestión decisiva aparece *ex abrupto* y por sí misma, en Marcos es suscitada por el sumo sacerdote a partir de la declaración de los testigos, de modo que las palabras de Jesús contra el *naos* constituyen el punto de partida para todo el componente jurídico de la pasión, hasta la ejecución de la condena a muerte.

Pero no se trata de un punto de partida elegido al azar y sustituible por cualquier otro. Hablar del *naos* de Jerusalén significa, en efecto, hablar de lo más sagrado del judaísmo y de lo que más lo representa. Por otra parte, la pretensión de Jesús de tener poder sobre él plantea a la conciencia judía la cuestión de Jesús como Mesías.

Por tanto, como sucede en Mc 11-13, tampoco en el relato del proceso la cuestión del templo es separable de las cuestiones centrales del evangelio de Marcos. También aquí hablar del templo significa hablar del judaísmo, del Mesías y de su recíproca y dramática relación. En otras palabras: Marcos no encuentra nada mejor que la cuestión del templo para poner de manifiesto la imposibilidad de conciliación entre la concepción mesiánica del judaísmo y la cristiana.

En Marcos esto es más claro que en Mateo: el primer evangelista, aunque también hace que la pregunta del sumo sacerdote sobre la identidad mesiánica de Jesús se derive de las declaraciones de los testigos, no se sitúa en el plano de la polémica verdadera de Jesús contra el templo, sino en el terreno de la especulación teórica acerca de los poderes del Mesías. En cambio, desde el momento en que el *logion* de Marcos contiene una amenazadora profecía y no una mera hipótesis, el lector del segundo evangelio debe esperar de la continuación del relato la realización de tal amenaza.

Esta primera alusión al *naos* nos remite, pues, hacia adelante, hacia los capítulos conclusivos, donde el evangelista desarrollará la temática y la teología del *naos*, ampliamente esbozada ya aquí.

7. CONCLUSION: EL «NAOS» EN MC 14,58

El lector de Marcos oye mencionar por vez primera el *naos* en el relato del proceso ante el Consejo, y más concretamente en la exposición de los cargos contra Jesús. La declaración atribuida a Jesús contra el santuario de Jerusalén es, por una parte, plenamente aceptable para un lector cristiano, y por otra, es transmitida a los jueces por testigos definidos —con sorpresa del lector— como testigos «falsos».

Este es sólo un aspecto de la múltiple tensión que en el relato contrapone inconciliablemente a Jesús y al judaísmo, a los protagonistas judíos del proceso y al lector cristiano.

El hecho es que la perícopa, mucho más que pasaje narrativo, es escena de revelación. En cuanto tal, es incluso uno de los vértices del evangelio de Marcos, el evangelio de la revelación —rechazada aquí y aceptada en el Calvario— de la identidad de Jesús. En la revelación cristológica está implícita la revelación sobre los poderes mesiánicos de Jesús respecto al *naos* de Jerusalén y sobre la naturaleza y el valor del *naos* mismo. El lector percibe en 14,58 que el templo es obra humana y no divina y que el enviado mesiánico lo destruirá y lo sustituirá por un *naos* que no será obra del hombre.

En 14,58, el tema del *naos* ya está planteado en su totalidad: ya se conocen tanto las carencias sustanciales y el consiguiente ocaso inevitable del santuario actual de Jerusalén como las características diametralmente opuestas del nuevo *naos* que lo sustituirá. Y, sin embargo, debido al contexto, todo queda en suspenso: en 14,58 no sólo no se revelan el tiempo y el modo de la transición del *naos* judío al *naos* escatológico, sino que las palabras de Jesús al respecto están dirigidas al Consejo y al lector por testigos falsos.

El hecho de que Jesús corrija los títulos «Cristo, Hijo del Bendito», no porque sean erróneos, sino porque son ambiguos y porque el sumo sacerdote los entiende al modo judío como títulos davídico-teocráticos, hace pensar que el evangelista quiera corregir también el *logion* sobre el *naos*. Sería, por tanto, falso

no en su contenido, sino por la errónea comprensión que la parte judía tiene de él.

En todo caso, a propósito del *naos*, Marcos parece querer avanzar problemáticamente, como hace en todo su evangelio a propósito del tema central de la revelación cristológica. Opiniones correctas y opiniones erróneas se acumulan primero acríticamente y son atribuidas de manera libre y cruzada a discípulos y adversarios, demonios y multitud. Después, paso a paso, las declaraciones correctas desaparecen de los labios de protagonistas a los que no corresponden y aparecen en boca de portavoces más apropiados.

El evangelio de Marcos, tanto en su totalidad como en el desarrollo de los temas particulares, además de ser una obra teológico-catequética, es una hábil narración y, sin embargo, una obra refinadamente didáctica.

CAPITULO IX

«*NAOS*» *EN MC 15,29*

> 29 Los transeúntes lo insultaban y decían, burlándose de él:
> —¡Vaya! ¡El que derriba el santuario y lo edifica en tres días! 30 ¡Baja de la cruz y sálvate!

Tras haber señalado el dato de la erección de las tres cruces, el evangelista narra las reacciones de los que están frente a la cruz de Jesús: en la primera de ellas vuelve la mención del *naos*. También aquí hay un enfretamiento contra Jesús y contra su ataque al templo, pero ya no con armas jurídicas como ante el Consejo, sino con la burla y el sarcasmo.

En ese sarcasmo Marcos expresa una dificultad que se plantea en toda época y que el Nuevo Testamento conoce bajo el nombre de «escándalo de la cruz».

1. LA PRIMERA BURLA

Con ocasión de los procesos, la cuestión del templo, por ser una cuestión religiosa e interna del judaísmo, había interesado solamente al tribunal judío. También ante la cruz es suscitada por judíos; como tales, en efecto, han de considerarse los espectadores ocasionales de la crucifixión que se burlan de Jesús respecto a sus pretensiones sobre el templo, dado que, por una parte, Marcos los distingue de los soldados ejecutores de la

condena a muerte, y por otra, los pone en paralelo con los sumos sacerdotes y los letrados.

La expresión empleada por el evangelista *hoi paraporeuomenoi* se suele traducir por «los que pasaban»; y, de hecho, el verbo *paraporeuomai* tiene el significado de «transitar», «estar de paso». Por ejemplo, en 11,20 Jesús y los discípulos, que se dirigen a Jerusalén, «pasan» delante de la higuera que Jesús había maldecido el día anterior. Pero en Mc 15,29, puesto que se trata de personas que conocen a Jesús y la posición adoptada por él respecto al templo, *hoi paraporeuomenoi* indica más probablemente personas que han seguido el cortejo de los condenados a muerte y «están dando vueltas» en el lugar de la crucifixión [91].

Estas personas «blasfeman contra Jesús». El término *blasphêmein* es muy fuerte, pero, al estar en paralelo con el *empaizein* de la segunda burla (15,31) y con el *oneidiezein* de la tercera (15,32), ha de interpretarse en el sentido débil de «injuriar».

Las palabras de insulto se abren con la exclamación *oua*, que, de suyo, puede expresar tanto la admiración como el rechazo; en este caso tiene el segundo valor, o, si expresa admiración, se trata de una exclamación sarcástica. En todo caso, precisamente porque expresa la burla, no a través de una formulación cualquiera del lenguaje lógico, sino de la visceralidad de un sonido inarticulado, este bisílabo es quizá el término más cargado de desprecio de todo el evangelio.

Sigue después la burla propiamente dicha, en la que se ridiculiza a Jesús por las pretensiones que, según los testigos del proceso, había manifestado sobre el templo. La referencia a 14,58 es evidente, pero el *logion* sobre el *naos* es recogido aquí en una versión reducida y bajo forma de una apóstrofe en estilo directo: «¡Vaya! ¡El que derriba el santuario..., sálvate!» (15, 29-30).

En 15,29 desaparece en primer lugar toda referencia a un segundo *naos*, de modo que, como en la versión de Mateo, es

[91] También en 9,30 el verbo indica un movimiento de un lado a otro a través de Galilea, más que el atravesar la región de un extremo a otro.

el mismo y único templo el que será destruido y reconstruido. Al no haberse anunciado un nuevo *naos*, desaparecen también los adjetivos *kheiropoiêtos* y *akheiropoiêtos,* con los que se indicaban las razones de la inferioridad del primer santuario y de la necesidad de su sustitución.

El hecho de que en 15,29 el *logion* de 14,58 esté no sólo reducido, sino, como es evidente, mal entendido o intencionadamente tergiversado, ayuda a comprender mejor aún por qué el evangelista habla en 14,57 de testimonio falso, aun reproduciendo el *logion* en una formulación plenamente aceptable para un cristiano y de hecho aprobada por el evangelista.

Pero mientras que los elementos cualificantes de 14,58 se abandonan en 15,29, se recoge en cambio el detalle de los tres días; probablemente porque se presta a la burla, dado que la pretensión de reconstruir el *naos* en poco tiempo es un blanco fácil para el escarnio. En efecto, Jesús, lejos de poder dañar el templo, no puede siquiera bajar de la cruz para salvarse a sí mismo (15,30).

La evocación de la cruz con la que se cierra esta primera burla es quizá la más dramática de todo el evangelio. Ya a partir del proceso ante Pilato los términos *stauros* y *stauroô* son temáticos, dado que se repiten en Marcos diez veces; pero sólo en 15,30 la cruz se convierte en «escándalo» para el cristiano.

En 15,13 y 15,14, en el rugido de la multitud que grita «¡crucifícalo!», el lector cristiano podía ver el resultado de la envidia de los jefes (15,10) y de la instrumentalización de la multitud (15,11). En la decisión de Pilato de entregar a Jesús a los judíos para que lo crucificaran (15,15), el lector podía ver la debilidad y la actitud calculadora del representante del derecho que no defiende al inocente reconocido por él mismo como tal (15,10.14). En el relato del traslado de Jesús (15,20), o de su cruz (15,21), al Calvario y después en la escena de la crucifixión de Jesús (15,24.25) y de los otros dos crucificados junto a él (15,27), el lector podía ver las fases sucesivas del martirio de su Señor. Pero en 15,30 el evangelista pone en boca de los escarnecedores el nombre de la cruz de la manera más traumática: el

lector cristiano ve puestas en términos de contradicción *cruz* y *salvación*. La salvación (*sôson seauton*) no está en la cruz, sino en bajar de la cruz (*katabas apo tou staurou*).

2. LA SEGUNDA BURLA

> [31]De modo parecido, los sumos sacerdotes, bromeando entre ellos en compañía de los letrados, decían:
> —Ha salvado a otros y él no se puede salvar. [32]¡El Mesías, el rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos!
> También los que estaban crucificados con él lo ultrajaban.

La objeción contra la cruz expresada en 15,30 no es casual o desdeñable: Marcos la repite recogiéndola en una versión aún más completa y más dura en 15,32, en la segunda burla.

Esta vez ya no se trata de burlones anónimos, sino de los sumos sacerdotes y de los letrados. Marcos parece así querer repetir el esquema del proceso: los adversarios de Jesús son primero personas del pueblo, sin otra calificación que la de testigos o espectadores, y luego los jefes del judaísmo. Y mientras los primeros suscitan las dos veces la cuestión del *naos*, los jefes judíos aquí, como antes el sumo sacerdote en el proceso, suscitan la cuestión de la identidad mesiánica de Jesús: «... ¡El Mesías, el rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz...!» (15,32).

La relación entre la primera y la segunda burla no se limita sólo a la sucesión del tema del *naos* y el de la identidad de Jesús. En efecto, en las palabras de los sacerdotes y letrados los títulos cristológicos van precedidos y seguidos de dos frases que recogen y amplían de forma evidente la primera burla, más exactamente el verso 30:

15,30	*15,31b-32*
	«Ha salvado a otros
«Sálvate»	*y él no se puede salvar.*
	¡El Mesías,
	el rey de Israel!

«*Baja de la cruz*	¡*Que baje* ahora *de la cruz* para que lo veamos y creamos!»

En la segunda burla, la cruz no es sólo una realidad que desmiente las palabras presuntuosas de Jesús contra el templo, como insinuaba el primer grupo de escarnecedores: según los sacerdotes y letrados, la cruz cuestiona también las obras de taumaturgo, en concreto las curaciones (*allous esôsen*) que Jesús ha hecho en el pasado.

El desafío planteado a Jesús en la segunda burla para que baje de la cruz se propone en términos de inmediatez (*nun*), de hecho constatable (*hina idômen*), y sobre todo como condición para creer. Si Jesús fuera capaz de sustraerse a aquella muerte de manera visible y constatable, entonces habría que cambiar la opinión sobre toda su actividad. Los sumos sacerdotes y los letrados dicen que entonces creerían: «Para que lo veamos y *creamos*».

La condición que ponen para creer no equivale a la exigencia de un prodigio cualquiera. No exigen un prodigio como lo eran las curaciones, y ni siquiera el signo que el Mesías debe dar para acreditarse a sí mismo, como es el signo exigido a Jesús en 8,11, donde cualquier signo habría podido valer con tal que llevase el sello celeste. Lo que se exige aquí está ligado a la situación irrepetible de la cruz: es la eliminación de la cruz.

Y por eso la escena de las burlas es realmente traumática para el lector cristiano: así como *cruz* y *salvación* se excluyen mutuamente en la primera burla, así *cruz* y *fe en el Mesías* se excluyen también en la segunda. Sólo se puede creer si queda eliminada la cruz.

A propósito de las burlas, no ofrecen una exégesis basada en el texto los autores que hablan de bajada de la cruz como opuesta a la subida de 10,32-33. En el evangelio de Marcos, Jesús subiría en peregrinación hacia la cruz (10,33: *idou anabainomen*), y el judaísmo en 15,30.32 se opondría al plan de Dios exigiendo la *katabasis* a Jesús, que en la cruz ha llegado a la meta

de su peregrinación [92]. Esta interpretación queda desmentida ante todo por el hecho de que, como hemos visto, el subir a Jerusalén no es nunca exclusivo de Jesús: también su comitiva ha «subido», y lo ha hecho aunque no haya subido a la cruz; además, mientras que otros también han «subido», sólo a Jesús se le exige «bajar». Por otra parte, finalmente, no es tan obvio que «subir a Jerusalén» y «bajar de la cruz» sean cosas simétricamente contrarias entre sí.

El hecho es que el evangelista no elabora en la escena del Calvario simbolismos rebuscados, sino que formula la teología de la cruz en términos realistas y existenciales. Del mismo modo que sabemos por Pablo que la cruz tenía enemigos (Flp 3,18) y que era considerada escándalo y locura (1 Cor 1,18.23; Gál 5,11), así también Marcos nos dice que el judaísmo tradicional no había aceptado a un Mesías derrotado, y se burlaba del modo en que había terminado su vida.

El evangelista, consciente del escándalo que la cruz puede constituir, no sólo para el judío, sino también para el cristiano, por un lado, no elude la dificultad, y por otro, al ponerla en labios de enemigos y escarnecedores de Jesús, da a entender que proviene de lo peor de sí mismo. Después se esfuerza sobre todo por presentar la cruz bajo una óptica distinta y ayudar a comprenderla de otra manera.

3. LA IRONIA DE MARCOS

Los escarnecedores, al unir con la cruz de Jesús el templo, el vocabulario soteriológico y sobre todo los títulos cristológico-mesiánicos, plantean al creyente estas preguntas: ¿qué autoridad puede tener sobre el templo y cómo puede ser «salvador» de los otros quien no ha podido salvarse a sí mismo? Si Jesús es el Mesías, ¿por qué no ha bajado de la cruz?

De hecho, Jesús no había bajado de la cruz y había muerto en ella a la hora nona. La misma resurrección no anulaba el

[92] Así piensa Schreiber 1967, 43-44, seguido por Schenk 1974, 52.

hecho de que había tenido lugar aquella muerte ignominiosa. Pero la cruz, convertida en objeto de reflexión desde la fe por parte de los primeros discípulos, había sido rescatada en sí misma y no sólo en relación a la resurrección. Según el epistolario paulino, la cruz es parte integrante de la predicación cristiana (1 Cor 1,23), es poder de Dios (1 Cor 1,18) y orgullo para el creyente (Gál 6,14). También para la tradición sinóptica tiene un valor positivo, al ser una de las condiciones del verdadero discipulado y del seguimiento de Jesús (Mc 8,34-35 par.).

La escena de Marcos insinúa también cómo es posible este rescate de la cruz, en cuanto que el gesto que acompaña las palabras de los que se burlan de Jesús y de su profecía sobre el templo está descrito con las palabras de los salmos:

Sal 21,8 (LXX)	*Sal 108,25 (LXX)*	*Mc 15,29*
«Se burlaban de mí... meneaban la cabeza (*ekinêsan kephalên*)»	«Al verme meneaban la cabeza (*esaleusan kephalas autôn*)	«Lo insultaban moviendo la cabeza (*kinountes tas kephalas autôn*)»

Lo mismo sucede con los que ejecutan la crucifixión y que, según el tipo bíblico de los perseguidores del justo, «se repartieron la ropa» del condenado, «echando suerte sobre ella» para decidir a quién le tocaba:

Sal 21,19 (LXX)	*Mc 15,24*
«Se repartieron mi ropa (*diemerisanto ta himatia*) se sortearon mi túnica * (*ebalon klêron*)».	«Lo crucificaron y se repartieron su ropa (*diamerizontai ta imatia*) echándola a suerte *ballontes klêron*)».

Los ejecutores de la crucifixión no hacen sino cumplir las operaciones previstas para una ejecución capital, tanto para Jesús como para los otros dos; y los que escarnecen a Jesús no pretenden otra cosa que burlarse de las afirmaciones atribuidas a un

condenado, aireadas y ahora ya desmentidas por los hechos. Pero para el lector cristiano esos gestos no son únicamente esto: precisamente porque están profetizados por las Escrituras, le atestiguan que en la muerte de aquel condenado se realiza el plan de Dios, que él es el Mesías y que la cruz no es su derrota.

Entre el lector al que Marcos se dirige y los protagonistas de la crucifixión hay, por tanto, una profunda diferencia. Mientras que los lectores pueden comprender la verdad más profunda de los hechos porque se sitúan en la perspectiva divina delineada por las Escrituras, los escarnecedores se quedan en el horizonte cerrado de la concepción mesiánica judía.

Los diversos niveles de comprensión coexisten en algunos textos sin encontrarse: el secreto mesiánico, por ejemplo, es tal para los protagonistas del evangelio, pero no lo es para el lector, que conoce desde la primera fase a Jesús como «el Mesías». Otras veces, en cambio, las palabras o los gestos del protagonista son verdaderos para él y simultáneamente también para el lector, pero en sentido contrario.

Esta situación, por la que alguien expresa la verdad que quiere negar o rechazar, es llamada por los comentaristas «ironía» [93]. De ironía se habla sobre todo a propósito del cuarto evangelio, en el que el texto clásico por su tenor explícito es 11,47-53. El evangelista, al comentar para el lector las palabras de Caifás sobre la oportunidad de la muerte de Jesús para ahorrar a todo el pueblo la ruina del lugar santo y de toda la nación, afirma que Caifás dijo la verdad: en efecto, no habló por su propia iniciativa (*aph'heautou ouk eipen*), sino que Dios se sirvió de él como profeta: *alla... eprophêteusen*. Pero fue instrumento de Dios a pesar suyo, porque lo que pretendía era lo contrario de lo que profetizó.

Análogamente, aunque de manera menos explícita, los escarnecedores de Mc 15,29 colaboran, sin que ellos lo sepan, al cumplimiento de las Escrituras. Su burla, que consta de gesto (*kinountes tas kaphalas autôn*) y de palabra (*kai legontes*), en

[93] Cf. Juel 1977, 47-48; Tannenhill 1979, 78-80; Chronis 1982, 102.

realidad no es una burla, sino una profecía, y ellos, como instrumentos involuntarios de Dios, proclaman que el crucificado es destructor y edificador del templo.

4. EL MESIAS Y LA CRUZ

La segunda burla, que une el desafío a bajar de la cruz a los títulos cristológicos «el Mesías, el rey de Israel», como la primera burla lo unía a la pretensión de Jesús de destruir y reconstruir el *naos*, permite distinguir tres modos distintos de concebir tanto al Mesías como la cruz: el judío, el romano y el cristiano.

En las palabras de los letrados y fariseos (15,32), «el Mesías» es equivalente a «el rey de Israel», porque está en paralelo con él, y éste, a su vez, parecería equivalente a «el rey de los judíos» del *titulus crucis* del que habla 15,26. Pero los dos genitivos apuestos al título de «rey» no son intercambiables para Marcos. Uno de ellos, *tôn Ioudaiôn*, aparece no sólo en el *titulus* que expresa la motivación oficial de la crucifixión de Jesús, sino también otras cuatro veces en el proceso romano que la prepara. La acción judicial que se desarrolla en el tribunal de Pilato pretende establecer si Jesús no es precisamente el «rey de los judíos»: «Pilato lo interrogó: "¿Tú eres *el rey de los judíos?*"» (15,2). Con ese mismo título Pilato se refiere a Jesús dos veces: «¿Queréis que os suelte al *rey de los judíos?*» (15,9; cf. también 15,12). También con ese título, aunque irónicamente, los soldados de Pilato saludan a Jesús en el pretorio (15,18).

Según los sumos sacerdotes y los letrados, los que esperan al Mesías no han de definirse como «los judíos» (*ho basileus tôn Ioudaiôn*); es decir, no son los habitantes de una de las muchas regiones sobre las que se extiende el dominio político de los romanos. Ese pueblo, en relación al Mesías, ha de llamarse, en cambio, «Israel» (*ho Basileus Israêl*, 15,32): es el mismo Israel al que el *shema'* invita a escuchar a YAHVÉ (Mc 12,29).

Marcos atribuye, por tanto, a los sumos sacerdotes y letrados una espera mesiánica situada en el plano religioso-bíblico, y no en el plano exclusivamente político. Pero su concepción del

Mesías es en todo caso una concepción teocrático-real: esperan al rey davídico (*ho basileus Israêl*), así como la multitud, al presenciar la entrada de Jesús, piensa que se acerca el reino (*he erkhomenê basileia*) del padre David (11,10).

Las tres diversas concepciones del Mesías, la político-real de los romanos, la teocrático-real del judaísmo y la cristiana, según la cual el Mesías es Hijo del hombre primero en el sufrimiento y después en la gloria, llevan a tres visiones distintas de la cruz. Los romanos utilizan la cruz como instrumento de represión para los bandidos (15,27) y para quien se hace rey de un pueblo sometido a ellos y, por tanto, rival del emperador. Los judíos, cuya visión presenta Marcos en los que escarnecen a Jesús, rechazan la cruz como ignominia y derrota. Para un judío es imposible conciliar cruz y Mesías: no puede ser Mesías quien muere en la cruz y, en consecuencia, no puede reivindicar poder sobre el templo.

Finalmente, el evangelista pone a disposición del lector los indicios y los criterios para la superación de este «escándalo». Precisamente porque el lector cristiano sabe que Jesús crucificado es el justo perseguido de quien hablan los salmos, sabe, en consecuencia, que Jesús es el Mesías anunciado por las Escrituras, y como tal es realmente «salvador» y destructor del *naos* de Jerusalén. La tercera visión de la cruz es la que ve la cruz en el plano de Dios.

5. CONCLUSION: EL «NAOS» EN MC 15,29

La primera de las tres burlas, que aparece en boca de anónimos espectadores de la crucifixión, tiene como pretexto y como tema las palabras de Jesús contra el *naos*. La conexión retrospectiva con el proceso es innegable; pero son igualmente innegables las diferencias entre la formulación del *logion* de 14,58 en términos cristianos y la reelaboración en términos judíos del mismo *logion* en 15,29. La versión judía pone el acento en el Mesías y en sus poderes: Jesús no puede ser salvador y no puede reivindicar poderes mesiánicos sobre el templo si no puede bajar de

la cruz. La versión cristiana, en cambio, pone el acento en el santuario de Jerusalén y en su sustitución: lo que es obra de manos humanas debe ceder el puesto a lo que viene de Dios.

La segunda burla tiene en común con la primera el desafío a bajar de la cruz: el judío creería únicamente si Jesús bajara de la cruz ante sus ojos. Para Marcos, el judío no está a la espera de un Mesías «Rey de los Judíos», de un Mesías puramente político, rival del emperador de Roma, como temen los romanos; está a la espera de un Mesías «Rey de Israel», de un Mesías religioso. Pero de un Mesías que en todo caso debe encarnar la realeza teocrático-davídica. Por esto, el Mesías, su salvación y sus poderes, por una parte, y la cruz, por otra, se excluyen mutuamente para un judío.

Para Marcos, en cambio, Jesús tiene poder sobre el *naos* no sólo como Hijo glorioso del hombre que está sentado a la derecha de la Potencia, como se decía en 14,58-62. Aquí Marcos añade que Jesús tiene poder sobre el *naos* precisamente como crucificado. Pero para la anunciada destrucción del santuario, Marcos, tanto aquí como en 14,58, remite al lector hacia adelante.

CAPITULO X

«*NAOS*» *EN MC 15,38*

Y la cortina del santuario se rasgó en dos de arriba abajo.

El tercer pasaje de *naos* está en el relato de la muerte de Jesús. El evangelista no habla aquí de manera ambigua, como en el proceso o en la escena de las burlas, a través del «falso» testimonio o la «ironía» de los judíos, sino que asume la responsabilidad directa de todo lo que afirma acerca del santuario, narrando los hechos en calidad de cronista.

Esta última y más clara afirmación sobre el *naos*, con la que el evangelista concluye todo el tema del templo, está ligada, como confirmación de su importancia, al acontecimiento culminante de todo el evangelio.

1. LA MUERTE DE JESUS Y LA CORTINA DEL TEMPLO

Entre los acontecimientos vinculados a la muerte de Jesús, el que se refiere al *naos* es el único que no está ambientado en el Calvario. Pero, aunque no hay unidad de lugar, el evangelista da a entender muy claramente que quiere unir el desgarrón de la cortina del templo con la muerte de Jesús, incluyendo la noticia entre el doble uso de *ekpneô*:

15,37 Jesús, lanzando una gran voz, expiró (*exepneusen*)
38 y la cortina del santuario se rasgó en dos
39 al ver que había expirado (*exepneusen*) de aquel modo.

Al estar ya muerto, Jesús no puede ser sujeto de la acción como en 14,58 y 15,29; pero es su muerte la que hace que los futuros de 14,58 (*katalusô* - *oikodomêsô*) y los participios con valor de futuro (*ho kataluôn* - *ho oikodomôn*) de 15,19 pasen al aoristo (*eskhisthê*); en otras palabras: es la muerte de Jesús la que hace que el *logion* acerca del *naos* pase del ámbito de la profecía al de su realización.

En consecuencia, puesto que el desgarrón de la cortina está en relación con la muerte del crucificado como el efecto con la causa, el lector no debe abandonar ni un instante con su imaginación el Calvario. Debe ver los dos acontecimientos en sobreimpresión [94] y captar en el desgarrón de la cortina el signo revelador de la eficacia de la cruz.

La historia de la exégesis de Mc 15,38 atestigua el doble y laborioso esfuerzo de precisar, primero, a cuál de las dos cortinas del *naos* se refiere Marcos; y, en segundo lugar, de dar una interpretación al signo de la cortina que se desgarra.

Sobre la identificación del *katapetasma*, los que sostienen que se trata de la cortina interior [95] citan en su apoyo la epístola a los Hebreos, que habla de *to deuteron katapetasma* (9,3) y de entrada a lo que está detrás de la cortina (6,19). Desde el punto de vista filológico, se remite a Filón, quien en *De vita Moysis* (11,101), llama *katapetasma* a la cortina interior y, en cambio, *kalumma* a la exterior. Pero los LXX y Flavio Josefo emplean *katapetasma* indistintamente para la cortina interior y para la exterior, y Filón no es fiel a sí mismo, por ejemplo, en *De specialibus Legibus* (1,171.274.296).

Los que sostienen, en cambio, que se trata de la cortina exterior recurren a antiguas tradiciones judías y judeo-cristianas que hablan de apariciones y prodigios en la gran puerta exterior del santuario. Baste citar el evangelio de los Hebreos, que, según Jerónimo, hablaba de la hendidura que se produjo en el arquitrabe del templo en el momento de la muerte de

---

94 La expresión es de Lamarche 1974, 586. Cf. también McKelvey 1969, 73.

95 Cf., por ejemplo, Lindeskog 1947, 132; Schneider C. 1966, col. 251-252; Pelletier 1958, 167-168.

Jesús [96]. La argumentación filológica se basa en este caso en el artículo (*to katapetasma*) o en la especificación (*tou naou*). Puesto que en los LXX, en Flavio Josefo o en la epístola a los Hebreos, *naos* no es nunca equivalente de *Santo de los santos*, la cortina del *naos* ha de ser la externa [97]. Y así como *la* puerta de la casa, sin otra especificación, es la que da al exterior, del mismo modo *la* cortina del templo no es la segunda, la interior, sino la primera [98].

Como se ve, el texto de Marcos no contiene indicaciones suficientemente precisas para dirimir la cuestión. Al hablar de forma imprecisa de la «cortina del templo», Marcos quizá pretende crear una imagen elocuente en sí misma, cuya fuerza evocadora queda disminuida si se quiere aclarar o distinguir demasiado.

En cambio, se puede decir más sobre la segunda cuestión, de la que la exégesis se ocupó desde el principio: la del significado simbólico-teológico del *velum scissum*.

Un primer grupo de intérpretes entiende el prodigio como signo positivo: con la muerte de Jesús la cortina del templo se abre y, desde ese momento, está abierta la vía por la que todos, no sólo el sumo sacerdote, tienen acceso a Dios y pueden contemplar su majestad, que aquella cortina tenía función de ocultar [99]. Un segundo grupo de intérpretes habla de desgarrón violento de la cortina como expresión de luto por la muerte de Jesús [100]

---

[96] Cf. *Commentarium in Matthaeum, Patrologia Latina* 26,221B; *Epistula* 120,8 *ad Hedibiam, Patrologia Latina* 22,992. Para otras fuentes, judías y judeocristianas, cf. Zahn 1902; Strack-Billerbeck 1922, 1043-1046; de Jonge 1966, 1967.

[97] Donahue 1973, 202-203.

[98] Zahn 1902, 731. Légasse 1980, 588-589, para quien el vocabulario de Marcos no contiene elementos que permitan dirimir la cuestión, considera sólo probable que el evangelista se refiera a la cortina visible a todos, es decir, a la exterior.

[99] Cf. Loisy 1912, 470; Lindeskog 1947, 136; Schmid 1966, 398; de Jonge 1966, 109-110; Chronis 1982, 109-111. Se pronuncia decididamente contra esta opinión Lentzen-Deis 1970, 281.

[100] Cf. Wellhausen 1909, 132; Schmithals 1979 (b), 695; pero sobre todo Daube 1956, 23-24, según el cual la cortina se rasga como signo de profundo

o de la profanación o abrogación del homenaje religioso judío [101].

La interpretación positiva de *skhizomai* se basa en el valor que tiene ese mismo verbo en el otro texto en que aparece, en 1,10. La cortina se abriría como un telón, del mismo modo que se abrieron los cielos sobre el bautismo de Jesús [102] para que sobre él bajara el Espíritu y se manifestara la complacencia del Padre: «Vio rasgarse los cielos (*eiden skhizomenous tous ouranous*» (1,10-11).

Contra esta interpretación hay que observar que el sustantivo *skhisma*, aunque no el verbo *skhizomai*, es empleado por Marcos para hablar del desgarrón producido irreparablemente en un paño: «Nadie le cose una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado; si no, el remiendo desgarra el manto —lo nuevo rompe lo viejo— y deja un desgarrón (*skhisma*) peor» (2,21). Además, el verbo *skhizomai* no es empleado del mismo modo en los dos contextos: en 1,10 carece de complemento, mientras en 15,38 está determinado por expresiones modales. La primera de ellas puede referirse también a la apertura de un telón, que precisamente se divide en dos (*eis duo*). Pero esto se produce con un movimiento horizontal, para permitir una visión completa de lo que está detrás. En cambio, el movimiento de arriba abajo (*ap'anôthen heôs katô*) no es el de un telón, sino el de una rotura que hunde una pared o rasga una cortina. Si un desgarrón «de arriba abajo» ha de interpretarse como rotura violenta, entonces también la expresión «en dos partes» añade una circunstancia negativa: un desgarrón que rompe la cortina en dos mitades es una rotura total e irremediable [103].

Pero lo que queda más desatendido en una interpretación positiva del signo de la cortina es toda la actitud crítica de

---

dolor, así como los rabinos rasgaban en dos partes su manto por la muerte del padre, de la madre, de su maestro o al tener conocimiento de noticias terribles como la pérdida de rollos de la Ley o la destrucción de ciudades judías o del templo de Jerusalén.

[101] Pelletier 1958, 173, 177; Schweizer 1971, 372.

[102] Cf. Montefiore 1960, 149; Linnemann 1970, 161-163; Pobee 1970, 96-97.

[103] Cf. Daube 1956, 23; Pelletier 1958, 171; Lamarche 1974, 587, que escribe: «Un voile qui se déchire du haut en bas, c'est une destruction irrémediable».

Marcos respecto al *naos:* el evangelista no sólo califica negativamente el templo diciendo que es obra de manos humanas (14,58), sino que define la intervención de Jesús como destrucción (*kataluein*, 14,58; 15,29).

El sentido del verbo *skhizomai* y de todo el episodio no ha de buscarse, por tanto, sólo en el versículo 15,38 o a partir de 1,10, que contiene el verbo pero no habla del *naos*. Los auténticos paralelos del versículo 15,38 son los otros textos que hablan del *naos* hecho por hombres: en 15,38 Marcos registra el acontecimiento final, preparado y anunciado por aquéllos.

Si 15,38 está en conexión con 15,29 y sobre todo con 14,58, entonces también es insostenible la interpretación negativa de *skhizesthai* como rotura violenta, si se entiende como signo de luto por la muerte de Jesús: en el evangelio de Marcos la relación del *naos* con Jesús no es de «simpatía», sino de aversión.

Por el mismo motivo es insuficiente hablar de profanación o abrogación del culto judío, puesto que en 14,58 y 15,29 se habla explícitamente de *destrucción*. Desde el relato del proceso el lector de Marcos sabe que Jesús será destructor del templo hecho por hombres. Después, las palabras y los gestos de los escarnecedores, profetas involuntarios, han precisado que Jesús destruirá el *naos* precisamente a través de su muerte en cruz, en calidad de Mesías crucificado. Cuando el lector de Marcos oye hablar de desgarrón de la cortina del templo en el momento de la muerte de Jesús, está orientado decididamente a entender el verbo *skhizomai* como verbo de destrucción; destrucción que las expresiones «en dos partes» y «de arriba abajo» añadidas al verbo señalan como total e irremediable.

Con la muerte de Jesús, por tanto, el *naos* queda destruido en su cortina [104] —parte que simboliza el todo— porque es obra de hombres e inadecuado a la época mesiánica.

---

[104] Cf. sobre todo Lentzen-Deis 1970, 280-281. Cf. también Dormeyer 1974, 205.

2. EL CENTURION, TESTIGO DE LA MUERTE DE JESUS

> El centurión, que estaba allí presente frente a él, al ver que había expirado de aquel modo, dijo:
> —Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios.

Lo que el evangelista narra después del desgarrón de la cortina se desarrolla nuevamente en el Calvario, más o menos cerca de la cruz (*ex enantias autou*, 15,39; *apo makrothen*,15,40), y ya no se refiere a las instituciones judías, sino a los espectadores de la muerte de Jesús. El oficial romano responsable ante Pilato de aquellas ejecuciones (15,44) y algunas discípulas venidas de Galilea (15,41) están presentes en el Calvario y hacen de contrapeso positivo de los que pasan por allí y de los otros escarnecedores, de los que ha hablado el evangelista en 15,29-32.

A través de las palabras del centurión, Marcos completa aquí, como en 14,58ss y en 15,29ss, el tema del *naos* con el de la identidad de Jesús, puesto que, inmediatamente después de haber dicho que la cortina del templo se rasgó, el evangelista pone en labios del centurión un insólito reconocimiento: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15,39).

Desde el punto de vista gramatical, la proposición nominal (*huios theou ên*) puede traducirse legítimamente de tres maneras [105]:

— verdaderamente este hombre era *un* hijo de Dios
— verdaderamente este hombre era *el* Hijo de Dios
— verdaderamente este hombre era Hijo de Dios

La primera versión, basada en el principio de que la ausencia del artículo hace al predicado indefinido (*un* hijo de Dios), haría de Jesús un hombre extraordinario, a la manera de los héroes helenísticos [106]. Pero es posible que el predicado, aun desprovisto

---

[105] Para un estado de la cuestión, cf. Harner 1973 y Stock 1978 (a), 289, nota 1.

[106] Cf. Loisy 1912, 470. Para algunos autores (Michaels 1967, 106; Bligh 1968, 53; Pobee 1970, 100), éste sería el *sensus dictionis*, pero no el *sensus scriptionis*.

de artículo, cuando va delante del verbo como en este caso, sea un predicado definido (*el* Hijo de Dios) [107].

Contra estas dos primeras versiones se pueden aducir algunas dificultades no decisivas, pero sí de conveniencia, tanto gramatical como redaccional-teológica. Desde el punto de vista gramatical, era más sencillo para Marcos, y sobre todo menos ambiguo, poner el verbo antes del predicado (*ên huios theou*), si hubiera querido expresar el concepto helenístico de Jesús como «uno entre los muchos hijos de Dios». En el segundo caso, si el evangelista hubiera querido insistir —como cristiano— en la unicidad de la filiación divina de Jesús, habría podido añadir el artículo: *ên ho huios tou theou*.

Desde el punto de vista redaccional, la primera versión es demasiado heterogénea a la teología de Marcos por su reduccionismo y la segunda es demasiado generosa al atribuir al soldado romano una intachable confesión post-pascual de Jesús. La cuestión no es evidentemente si Marcos conoce tal declaración; de hecho, él la propone al comienzo del evangelio (1,1), en el relato del bautismo (1,11) y en el de transfiguración (9,7). La cuestión es si aquí, en 15,39, Marcos quiere hacer esta acentuación y no otra.

La tercera posibilidad de traducción subraya de hecho no tanto la índole determinada del predicado («Verdaderamente éste era *el* Hijo de Dios») cuanto su significado cualitativo («Verdaderamente éste era *Hijo de Dios*»). Así como en 2,28 no se afirma que Jesús es *el único* señor del sábado, sino que actúa *en calidad de* señor —desde luego, también único— del sábado: «Señor (*kurios*, sin artículo) del sábado es el Hijo del hombre», del mismo modo los versículos 15,37-39 podrían parafrasearse, según esta tercera traducción, no diciendo «Jesús, *el* Hijo de Dios, muere», sino «Jesús muere *en calidad de* Hijo de Dios: al morir así se revela Hijo de Dios» [108].

Esta interpretación facilita, por una parte, la solución de otra dificultad, la constituida por el imperfecto *ên* («Verdaderamente

[107] Colwell 1933.
[108] Cf. Harner 1973, seguido por Stock 1978 (a), 295-296.

este hombre *era* Hijo de Dios»), y por otra, se ve confirmada por ella. El imperfecto *ên* parece situar en el pasado la función de Jesús como Hijo de Dios. En todo caso, se aplica a un muerto, no —en sentido cristiano— al Resucitado. Y, sin embargo, las palabras del centurión no son rectificadas por el evangelista, como ocurre, en cambio, con las de Pedro en Cesarea, o con la pregunta del sumo sacerdote en el proceso. Más aún: el estudio de todo el contexto, y en particular el del empleo de los tiempos verbales, permite concluir que el imperfecto *ên* de 15,38 es pretendido.

Desde la noticia de la crucifixión (15,25) a la de la muerte (15,37), los enunciados directos relativos a Jesús están en presente:

15,30 *sálvate*
31 él no se *puede* salvar
32 *que baje* ahora de la cruz
35 mira, *está llamando* a Elías.

El presente vuelve después en el discurso directo, puesto en boca del ángel que habla a las mujeres junto al sepulcro:

16,6 no *está* aquí
7 *va delante* de vosotros a Galilea.

El discurso en presente es posible otra vez porque Jesús es ya el Resucitado.

En el espacio narrativo comprendido entre la noticia de la muerte de Jesús (15,37) y el descubrimiento del sepulcro abierto (16,4), Marcos habla del «cuerpo» (*to sôma*) de Jesús, que José pide a Pilato (15,43) y del «cadáver» (*to ptôma*) que Pilato le concede (15,45). Sin nombrarlo nunca, y sólo mediante el pronombre *autos*, el evangelista habla también de Jesús, pero de Jesús muerto: muerto antes de lo que se esperaba, puesto que Pilato se extraña de que ya haya expirado (15,44a) y siente la necesidad de comprobar que realmente es así (15,44b). Y después se habla también del cadáver de Jesús que José descuelga

de la cruz (15,46a), envuelve en una sábana (15,46b) y pone en el sepulcro (15,46c), y que las mujeres, al día siguiente del sábado, tienen intención de ungir con aromas (16,2).

En este contexto, el centurión, para Marcos, es ante todo el testigo ocular de la muerte de Jesús: en efecto, él ve morir a Jesús «estando frente a él», precisión que, entre los evangelistas, sólo hace Marcos. En segundo lugar, también sólo según Marcos, es el testigo jurídico al que Pilato convoca y consulta antes de conceder el cuerpo de Jesús para su sepultura: «Convocando al centurión, le preguntó si había muerto hacía mucho. Informado por el centurión, concedió el cadáver» (15,44-45).

Se puede concluir, por tanto, que la profesión de fe del centurión, debido a todo el contexto y a los rasgos particulares que Marcos atribuye al personaje, tiene como objeto limitado y exclusivo la muerte de Jesús. La muerte sola, prescindiendo de la resurrección, habla al centurión de Jesús como Hijo de Dios. Y puesto que Jesús, precisamente al morir, se revela al centurión como Hijo de Dios, él, una vez que Jesús ha muerto, puede decir de él en imperfecto: «Este *era* Hijo de Dios».

La comparación con el relato de este episodio en Mateo pone mejor aún de manifiesto el papel epifánico de la cruz.

También para Mateo la primera repercusión de la muerte de Jesús es la rotura de la cortina del templo, pero antes de la confesión del centurión se ponen en relación con la muerte de Jesús otros prodigios que no figuran en el relato de Marcos: un terremoto y una serie de consecuencias provocadas por él, como son las hendiduras de las rocas, la apertura de los sepulcros, la resurrección de hombres y su aparición en la ciudad de Jerusalén (27,51-53). Al ver estos prodigios, el centurión, junto a los soldados de la guardia, se da cuenta de la identidad de Jesús.

En Marcos, en cambio, el centurión queda en un aislamiento que le da más relieve, y —sobre todo— sus palabras están provocadas por una visión más desnuda, la de la muerte de Jesús únicamente; más aún, la de aquella muerte especial:

Mt 27,54	*Mc 15,39*
El centurión y los soldados	El centurión que estaba allí
que con él custodiaban a Jesús	presente frente a él
viendo el terremoto	*al ver que había expirado*
y todo lo que pasaba	*de aquel modo* (*houtôs*)
dijeron:	dijo:
«verdaderamente éste	«verdaderamente este hombre
era Hijo de Dios»	era Hijo de Dios»

La particularidad de la muerte de Jesús (*houtôs*), que induce al centurión a su acto de fe, es para muchos comentaristas el fortísimo grito que Jesús da antes de expirar, puesto que al *houtôs* que en 15,39 acompaña a *exepneusen* corresponde en la noticia de la muerte la frase participial «dando un fuerte grito» [109]:

15,37 Jesús, *dando un fuerte grito*, expiró
39 Al ver que había expirado *de aquel modo...*

Pero esta interpretación del texto de Marcos es un poco forzada. Según ella, en todo el drama del Calvario Marcos no sabría indicar a su lector ningún otro dato epifánico que un grito inarticulado. En segundo lugar, el verbo *horaô* es apropiado para la percepción de una visión, no de una voz. Finalmente, el *houtôs* de 15,39 no se refiere necesariamente a un hecho muy peculiar. En otros casos Marcos emplea *houtôs* para introducir una parábola entera, con todos sus elementos: «Así (*houtôs*), es el reino de Dios» (4,26), o, retrospectivamente, en referencia a todo un episodio: «Nunca hemos visto cosa igual (*houtôs*)» (2,12). Son todas las circunstancias juntas que acompañan aquella muerte las que provocan las palabras del centurión: es, en una palabra, la muerte en cruz.

Por tanto, son distintas las perspectivas de los dos evangelistas y los dos actos de fe que proponen en la escena del centurión. Mientras que Mateo ayuda al lector a aceptar la cruz presentándola como fuente de resurrección en una *theologia crucis* ya

[109] Cf. Stock 1978 (a), 290, que en las páginas siguientes presenta un estado de la cuestión, y Manicardi 1981, 179.

elaborada, Marcos lo pone frente al *scandalum crucis*, pidiendo una fe desnuda en la desnuda cruz.

Por todo ello, el centurión constituye para Marcos el contrapunto positivo a los escarnecedores judíos que querían ver a Jesús bajar de la cruz para creer en él como Mesías: «¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos (*hina idômen*) y creamos!» El centurión no condiciona la fe a la eliminación de la cruz; al contrario, es precisamente la cruz la que le revela a Jesús como Hijo de Dios: «Al ver (*idôn*) que había expirado de aquel modo, dijo...»

3. LAS MUJERES JUNTO A LA CRUZ

> [40]Había también unas mujeres observando aquello de lejos, entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago el Pequeño y de José, y Salomé, [41]que, cuando él estaba en Galilea, lo seguían prestándole servicio; y además otras muchas que habían subido con él a Jerusalén.

Antes de introducir con una nueva indicación temporal (*êdê opsias genomenês*, 15,42) la narración de la sepultura, Marcos señala la presencia en el Calvario de algunas mujeres, que fueron también, como el centurión, testigos oculares de la muerte de Jesús. Aunque se mantienen a cierta distancia (*apo makrothen*, 15,40), su participación en los acotecimientos es más intensa y menos improvisada que la del centurión. Su acción de ver no es ocasional (*idôn de ho kenturiôn...*); es el mirar (*theôrousai*) de quien ha querido estar presente y asistir. Es la observación atenta y prolongada de todas las fases del acontecimiento, como dice la construcción en perífrasis: *êsan theôrousai* .

El evangelista indica después la actitud interior de estas mujeres, no poniendo en sus labios, como en los del centurión, palabras de fe, sino evocando su pasado.

En ese pasado Marcos distingue dos períodos: el período galileo («lo seguían prestándole servicio cuando él estaba en Galilea»: 15,41a), y el del viaje a Jerusalén («habían subido con él a Jerusalén»: 15,41b). Del primero fueron protagonistas sólo

las que se mencionan, es decir, María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor, la madre de José, y Salomé. No se dice por iniciativa de quién, ni en qué momento y de qué manera estas mujeres habían comenzado su seguimiento de Jesús (*hai êkolouthoun autô*), pero se dice en compensación, como dato exclusivo de ellas, que se habían dedicado a su servicio (*kai diêkonoun autô*); es decir, al sustento económico y a la atención cotidiana. Además, habían hecho con Jesús el viaje desde Galilea a Jerusalén un grupo numeroso de mujeres: «Otras muchas que habían subido con él...» (15,41b). Los imperfectos *êkolouthoun* y *diêkonoun* hablan de una presencia continua y prolongada de las primeras en el grupo de los discípulos; y la referencia insistente a Jesús mediante los pronombres *auton, autô, sun-autô* que acompañan a los verbos habla de la amorosa dedicación y del afecto de todas ellas al Maestro.

En 15,41 se dice, pues, que también estas mujeres, con un pasado tan admirable, estaban en el grupo que subió con Jesús a Jerusalén. En el momento en que Jesús anunció su pasión, también ellas sentirían la angustia y el miedo de los otros discípulos (10,32-33); pero de todo aquel grupo sólo ellas han llegado hasta el lugar de la cruz. Incluso los doce que Jesús había constituido como grupo oficial (3,14.16-19) se habían visto desbordados por el escándalo (14,27); los más íntimos habían caído en la tentación (14,38), y Pedro había renegado tres veces de Jesús (14,66-72). Todos sin excepción habían huido (14,50). Las mujeres, en cambio, una vez herido el pastor, no se habían dispersado (14,27); aun estando a distancia, aun no haciendo otra cosa que observar, están junto a la cruz.

Su acción no termina ni siquiera en el Calvario. El evangelista, después de haber dicho que fueron testigos oculares de la crucifixión, añade que dos de ellas fueron también testigos oculares de la sepultura: «María Magdalena y María la de José observaban (*etheôroun*) dónde lo ponían» (15,47). Y, además, tres de ellas son las primeras que constatan que la entrada del sepulcro ya no está obstruida por la piedra: «María Magdalena, María la de Santiago y Salomé... al levantar la vista observaron (*anablepsasai theôrousin*) que la losa estaba corrida (y era muy grande)» (16,

1-4). Sobre todo son ellas las que reciben el anuncio formal y positivo de la resurrección: «¿Buscáis a Jesús el Nazareno, el crucificado? Ha resucitado, no está aquí» (16,6a); y vuelven a ver el lugar, ahora ya vacío, donde habían visto poner el cuerpo de Jesús: «Ha resucitado, no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron» (16,6b). Finalmente, ellas mismas son enviadas a anunciar el encuentro de Jesús con los suyos después de la resurrección: «Y ahora, marchaos, decid a sus discípulos y, en particular, a Pedro: "Va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis (*ekei auton opsesthe*), como os había dicho"» (16,7) [110]. A través de las mujeres se promete a Pedro y a los otros discípulos, a pesar de su infidelidad, un último tipo de visión, que se distingue de la visión de la muerte en cruz y del sepulcro: la del Resucitado.

Por una parte, sólo las mujeres han recorrido el itinerario completo del discípulo, desde el seguimiento inicial en Galilea hasta la experiencia final del sepulcro vacío; por otra, en las palabras que el ángel les dirige, Marcos termina de delinear en todos su componentes el acto de fe del cristiano.

4. EL ACTO DE FE PROPUESTO POR MARCOS

Como hemos visto, la profesión de fe del centurión es aceptada sin reservas por el evangelista. Pero, si bien es perfecta en su formulación, es limitada y parcial en cuanto al objeto que define. Al tener como objeto sólo la muerte en cruz, es limitada hacia atrás porque del centurión sólo se habla en el Calvario. Y también hacia adelante: a diferencia del centurión de Mateo, que ve abrirse los sepulcros y a los santos del judaísmo resucitar, el centurión de Marcos no tiene ningún tipo de contacto con la resurrección.

En comparación con él, las mujeres ostentan sobre todo su pasado de seguimiento, de servicio a Jesús en Galilea y el haber compartido su viaje hacia la cruz. Además, ellas, por una parte,

[110] En cambio, Hengel 1963 hace una interpretación negativa de la actitud de las mujeres: el sepulcro vacío sería para ellas escándalo y motivo de una fuga paralela a la de los discípulos en 14,50.

han experimentado de manera aún más completa la realidad de la muerte de Jesús: lo ven ponerlo en el sepulcro y, después de haber comprado lo necesario, vuelven allí con la intención de ungir su cuerpo. Por otra parte, son introducidas por Marcos en el mundo de la resurrección: el mismo crucificado, en quien, para el centurión, es reconocible el Hijo de Dios, para las mujeres es también el Resucitado, a quien ya no hay que buscar en el sepulcro: «¿Buscáis a Jesús el Nazareno, el crucificado (*ton estaurômenon*? Ha resucitado, no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron» (16,6).

Y con este anuncio, del que las mujeres son las primeras destinatarias, y con la visión del Resucitado prometida a los discípulos, la profesión de fe del centurión no ha de ser corregida, sino completada.

La fe de la que Marcos se hace evangelista no es, por tanto, la de los sumos sacerdotes y letrados, dispuestos a creer sólo si ven al Mesías bajar de la cruz. Es la fe que se basa en otras dos visiones: la de la muerte en cruz y la del Resucitado. Dos visiones que en Marcos son claramente distintas, no sólo por exigencias didácticas, sino para evitar que una apresurada y ambigua superposición de ellas signifique desatender la importancia de la cruz y evitar su escándalo.

A esta fe son llamados ante todo los que, perteneciendo a Israel, como las mujeres, no se escandalizan de la cruz; o que, siendo duramente sometidos a la prueba, vuelven a reunirse, precedidos por el Resucitado, en Galilea. Esta misma fe puede ser hecha propia, además, por las gentes de las que el centurión es representante y primicia.

En todo caso, de ahora en adelante, tanto para los que provienen del judaísmo como para los que vienen del paganismo, se impone la confrontación con la cruz.

5. EL «NAOS AKHEIROPOIETOS»

En el contexto de la muerte de Jesús, el evangelista Marcos señala tres circunstancias: el desgarrón de la cortina del templo,

la profesión de fe del centurión y la presencia de las discípulas que observan a distancia. En todo ello parece realizarse el *logion* profético de 14,58, aunque los comentaristas no están en modo alguno de acuerdo con esta afirmación.

Lo que es más probablemente reconocible es el cumplimiento de 14,58a, dado que el *naos* material que Jesús destruye es el *naos* cuya cortina se rasga al morir Jesús.

En cambio, siguen abiertas todas la preguntas respecto al *naos akheiropoietos* que será edificado tras la muerte de Jesús (14,58b); y esta identificación es importante porque condiciona la posibilidad de descifrar todo el *logion* y, por tanto, de comprender adecuadamente en qué consiste, según Marcos, la obra salvífica de Jesús.

Los comentaristas han tratado de suplir esta escasez de datos recurriendo a los textos del Nuevo Testamento, en los que el simbolismo del templo es menos hermético. Por ejemplo, Jn 2,21s ha orientado con frecuencia la interpretación de Mc 14,58b en sentido cristológico [111]. Pero el *naos akheiropoietos* no puede ser identificado sin más con Cristo, o con su cuerpo glorioso. El es el edificador, no la construcción: Mc 14,58 distingue tanto el nuevo templo como el viejo del *egô* agente. Además, no sólo la teología del cuerpo del Resucitado, sino también el simbolismo joánico de Jesús como vid, luz, pan, puerta del redil y, respecto a lo que ahora hablamos, de Jesús-templo, son ajenos al segundo evangelio.

Los textos paulinos que hablan de la comunidad como templo de Dios (1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16; Ef 2,21, etc.) han sugerido, en cierto modo, la interpretación eclesiológica de Mc 14,58b [112]. Pero Marcos no conoce las imágenes paulinas de la comunidad como edificio o como lugar de morada de Dios y del Espíritu; ni tiene textos análogos a los de Mateo en los que Jesús promete edificar su Iglesia (Mt 16,18) o estar presente en

[111] Cf. Cole 1961, 227; Nineham 1963, 406-407; Chronis 1982, 111-113; Bissoli 1985, 35.

[112] Cf. Lohmeyer 1937, 327; Cullmann 1959, 167-172; Schweizer 1971, 348; Klinzing 1971, 203; Donahue 1976, 69-71; Schüssler-Fiorenza 1976, 169; Senior 1984, 55-57; Hre Kio 1986, 328.

medio de quienes se reúnan en su nombre (Mt 18,20; cf. 1,23 y 28,20).

Por tanto, si se quiere interpretar a Marcos con Marcos, en vez de hacerlo con Pablo o con el cuarto evangelio, los elementos útiles para la identificación del *naos* no hecho por manos humanas han de obtenerse de tres contextos.

Ante todo se deben reunir los datos que el evangelista proporciona sobre el *naos* no hecho por manos humanas. Marcos habla de él sólo en 14,58b, y dice que Jesús es su constructor, que el lapso de tiempo necesario para edificarlo es prodigiosamente breve y que, al ser *akheiropoietos*, se sitúa en la época mesiánico-escatológica.

Otras indicaciones son las de 14,58a y 15,38 sobre el *naos* hecho por manos humanas. Aunque son datos indirectos, son ante todo menos indescifrables y además son útiles para la identificación del *naos* no hecho por manos humanas, porque hablan exactamente de su contrario. En efecto, si el *naos* hecho por manos humanas es el edificio central del *hieron* de Jerusalén y si tiene valor representativo no sólo del culto sacrificial, sino de todo lo que es caduco en el judaísmo, entonces el *naos akheiropoietos*, que es igual y contrario a él, será aquello que, a partir de la muerte de Jesús, ocupe el puesto de la economía judaica. Más exactamente, el *logion* de 14,58, completado por 15,38, dice que la cruz de Jesús divide en dos la historia, provocando el fin de la parte caduca y humana del judaísmo, e inaugura la nueva economía salvífica, no hecha por manos humanas.

Finalmente, otros textos de Marcos útiles para la comprensión de 14,58 son aquellos que, como hace ese versículo, contraponen lo que es obra o mentalidad de los hombres a lo que es obra o proyecto de Dios. En 7,1-13, por ejemplo, lo que es precepto (7,7) o tradición *de los hombres* (7,8.9.13) es abandono culpable (7,8), neutralización (7,9) y anulación (7,13) del mandamiento y de la palabra *de Dios* (7,8.9.13). Del mismo modo, la reacción de Pedro al anuncio de la pasión en 8,33 procede de una mentalidad que no es *la de Dios*, sino *la humana*. Y en 12,10-11, al tratamiento que está reservado a la piedra por parte *de los constructores* se contrapone la obra *de Dios,* que hace de ella

la piedra angular. En los dos contextos, lo que se define como «de los hombres» es judío, y lo que se define como «de Dios» es mesiánico-escatológico, del mismo modo que en 14,58.

Y entonces se comprende por qué han de unirse con el *naos akheiropoietos* las dos circunstancias positivas que acompañan la muerte de Jesús, es decir, la profesión de fe del centurión y la presencia de las mujeres en el Calvario. Las mujeres que proceden del judaísmo y el centurión que viene del paganismo pertenecen para Marcos a la economía *akheiropoietos*, porque a través de la aceptación de la cruz se separan del judaísmo «hecho por manos humanas». Las mujeres, en efecto, a diferencia de Pedro, no se escandalizan de la cruz y, por tanto, piensan «según Dios» y no «según los hombres» (8,33). Y el centurión reconoce en el crucificado al Hijo de Dios; por tanto, a diferencia de los viñadores malvados, no rechaza la piedra angular, sino que acepta la obra de Dios («*Es el Señor quien lo ha hecho*: ¡qué maravilla para los que lo vemos!»: 12,11).

Hablando del nuevo templo, sin identificarlo ni con el Resucitado ni con la nueva comunidad, el evangelista Marcos se compromete, por tanto, en afirmaciones tanto cristológicas como eclesiológicas, pero insertando unas y otras en un esquema más amplio: el de la historia de la salvación.

Por otra parte, el evangelista propone también, mediante otras imágenes, no tanto la sucesión de las dos economías, sino precisamente la sustitución de una por otra, cuando denuncia, por ejemplo, la inadecuación del viejo ordenamiento en la analogía del paño viejo, que no se puede remendar, y en la de los odres viejos, en los que no conviene echar el vino nuevo (2,21-22). O cuando describe el vuelco de situación en la parábola de los viñadores malvados a los que se da muerte, mientras la viña es confiada a otros (12,9). Y, finalmente, al comienzo del evangelio, cuando Jesús anuncia la llegada de la nueva época, del *kairos* en que el Reino se ha acercado y para el que se exige la conversión y la fe (1,15).

6. CONCLUSION: EL «NAOS» EN MC 15,38

La narración de la muerte de Jesús contiene el último texto en que aparece *naos,* y con él Marcos concluye todo el tema del templo: inmediatamente después de la muerte de Jesús, es decir, en conjunción y a título de comentario del acontecimiento más grande que tenía que narrar, el evangelista relata la desgarradura de la cortina del santuario.

El *velum scissum* tiene valor de signo y ha de interpretarse en el conjunto de los textos que hablan del *naos*. Al morir Jesús, el *naos cheiropoietos* es destruido en su cortina, como anunciaba la profecía de Jesús, contenida en 14,58 en su versión cristiana y recogida en clave judía en la burla de 15,29.

La desgarradura de la cortina del templo no es la única repercusión de la muerte de Jesús, cuya eficacia y alcance no podían ser sólo negativos ni limitarse al ámbito judío. En efecto, también el mundo pagano es afectado por la cruz de Jesús en la persona del centurión que lo representa y que es el único en el segundo evangelio que hace propia la afirmación de Mc 1,1. Junto al centurión, también las discípulas, que habían subido a Jerusalén con toda la comitiva de Jesús, están junto a la cruz. Sólo ellas, de toda la comunidad que Jesús ha reunido del pueblo de Israel, han pasado a través del escándalo de la cruz sin escandalizarse de él.

La cruz de Jesús, por tanto, divide en dos la historia de la salvación. Por un lado, en efecto, provoca el fin de la parte caduca o «humana» del judaísmo, en el momento en que la cortina del templo se rasga; y, por otro, inaugura un nuevo régimen de salvación: el que «no es obra humana». A él tienen acceso tanto el no judío como el judío en virtud del mismo hecho: la aceptación del Mesías crucificado.

Es errónea, por tanto, la pretensión de los escarnecedores, según los cuales Jesús no puede reivindicar poderes sobre el templo ni títulos mesiánicos si no baja de la cruz. Para Marcos, Jesús, precisamente permaneciendo y muriendo en la cruz, es Hijo de Dios, Mesías que, destruyendo y edificando, lleva a cabo, desde su fase humana hasta la que no es obra de manos humanas, la historia de la salvación.

CAPITULO XI

CONCLUSION DE LA SEGUNDA PARTE

1. IMPORTANCIA DE LAS TRES MENCIONES DEL «NAOS»

Marcos dedica tres capítulos al *hieron* y sólo tres versículos al *naos*. La sobriedad de las referencias al templo a lo largo del relato de la pasión después de haberle prestado tanto interés en Mc 11-13 se explica fácilmente por la importancia que un cristiano y un evangelista atribuían a la traición, al arresto, a los procesos, a la crucifixión y a la muerte de Jesús, y por el hecho obvio de que todos aquellos acontecimientos no habían tenido lugar en el templo. Y, sin embargo, las tres menciones que hace Marcos del *naos* son de capital importancia para el relato de la pasión, como lo prueban su constante asociación con el tema de la identidad de Jesús y su papel en el dinamismo del relato.

En Mc 14,58ss, el *logion* sobre el *naos* es punto de llegada de todo el relato precedente, porque contiene la acusación principal acerca de las actividades de Jesús, y es punto de partida para el relato que sigue, puesto que suscita la pregunta sobre la identidad, la acusación de blasfemia, la condena y todo lo que sigue hasta la ejecución capital.

Naos y títulos cristológicos están asociados también en la escena de las burlas en la que, quizá más que en cualquier otro contexto, se expone de manera lúcida y explícita la ideología de los judíos sobre el Mesías y sus poderes. Junto a la cruz, el judío rechaza las pretensiones de Jesús sobre el templo, y algo mucho más importante: rechaza a Jesús como Mesías, porque rechaza la cruz.

Finalmente, la importancia de la tercera mención del *naos* es evidente y, desde luego, no hay peligro de exagerarla: no sólo la pasión, sino todo el evangelio tienden a la muerte de Jesús como a su vértice; y Marcos es el único de los evangelistas que señala solamente la desgarradura de la cortina del templo como efecto único de la muerte en cruz. Jesús muere solamente para que la cortina del *naos* se rasgue.

2. ESCLARECIMIENTO MUTUO ENTRE MC 14,58 Y 15,38

En cuanto a la interpretación y a los significados de estos textos, sucede, tanto aquí como en Marcos 11, que los elementos problemáticos y enigmáticos que contienen, tomados individualmente, se resuelven al menos en cierto modo en una lectura de conjunto. En 14,58, por ejemplo, constituye una dificultad el hecho de que un *logion* de contenido tan típicamente cristiano sea definido por Marcos como testimonio *falso*; y en 15,38 el *velum scissum* se presta de hecho a interpretaciones diametralmente opuestas, desde la más positiva a la más negativa.

Pero hay algo claro en 14,58 que ayuda a descifrar lo que es oscuro en 15,38, y a la inversa. En efecto, puesto que, según 15,38, la muerte de Jesús actúa sobre el *naos*, de ello se deduce que no es falsa la afirmación de Jesús en 14,58, según la cual él destruirá y sustituirá el santuario judío. Por otra parte, si en 14,58 se califica al *naos* judío negativamente como hecho por manos humanas, y si se dice que Jesús lo destruirá, entonces en 15,38 la cortina no se abre para permitir a los paganos el acceso al *Santo de los santos*, sino que sufre una desgarradura que es signo de destrucción.

3. «YO DESTRUIRE ESTE TEMPLO»

Con las tres breves alusiones al *naos* en el relato de la pasión, Marcos termina de ilustrar su comprensión de la cuestión judía. Que el evangelista pensaba respecto a ello en términos de ruptura

más que de continuidad lo indica el adjetivo *kheiropoietos* con el que califica el centro geográfico-teológico del judaísmo y la profecía de la destrucción, que se encuentra en el *logion* de 14,58: «Yo destruiré este templo, obra de manos humanas».

Del judaísmo podrá sobrevivir únicamente lo que pase el examen crítico de la cruz. El versículo 15,38 precisa, en efecto, que la cruz es destrucción de lo que es obra de manos humanas, mientras que las burlas de 15,29-32 afirman que esto se realiza ante todo para el judío que concibe al Mesías en los términos teocráticos de «Rey de Israel» y no de Mesías que sufre.

Por tanto, no es sólo la cortina del templo la que se rompe por la muerte en cruz ni sólo el culto cuyo lugar privilegiado es el santuario; es todo el judaísmo, envejecido por la vejez teocrática e incapaz de la novedad evangélica.

También en los textos del *naos* continúa, por tanto, la actitud crítica ya expresada por Marcos en los textos del *hieron* respecto al templo de Jerusalén y a todo el judaísmo. Pero aquí la perspectiva de lo que ocupará su lugar se hace más explícita de lo que era en los textos del *hieron*: el que destruye es también el que edifica, y lo que será edificado en sustitución será perfecto con la perfección escatológica.

EPILOGO

JESUS, EL DISCIPULO Y EL TEMPLO EN MARCOS

En muchos aspectos, el templo de Jerusalén resulta importante para el evangelista Marcos. Hemos visto que el viaje sobre el que gira la segunda parte del evangelio lleva a Jesús a Jerusalén, además de, evidentemente, para la muerte en cruz, en la práctica sólo para el enfrentamiento con el *hieron*, con su culto, sus administradores y sus teólogos. Hemos visto que el término *hieron* es temático y estructurante para tres capítulos, y que Jesús, al ser arrestado, sólo hace referencia al templo para resumir su actividad en Jerusalén. Y hemos visto que Jesús pronuncia frente al templo el discurso sobre el futuro del evangelio y del cosmos.

Hemos visto después que el *logion* de 14,58 constituye el punto de partida para todo el componente jurídico de la pasión, y que las menciones del *naos*, vinculadas en todos los episodios a los títulos cristológicos, suscitan, por una parte, esclarecimientos decisivos acerca del tema central del evangelio de Marcos, el de la revelación progresiva de Jesús y de su identidad, y, por otra, dicen al lector en qué consiste —negativa y positivamente— la obra realizada por Jesús con su cruz.

En todos estos pasajes, con frecuencia el evangelista no encuentra otra cosa que sirva mejor que el *hieron* o el *naos* para formular el contraste, a veces irreconciliable, entre concepción judía y concepción cristiana, sobre todo respecto al Mesías, a su relación con Dios y con David, a sus poderes, a su función tanto para con Israel como para con los pueblos, y sobre todo respecto a su cruz.

El tema del templo, pues, aun no siendo uno de los temas programáticos, sino apareciendo sólo en función de ellos y orientado a ellos, tiene, sin embargo, una considerable importancia cuantitativa en la economía del relato de Marcos y una importancia cualitativa en el desarrollo de las tesis de fondo del segundo evangelio.

Para un balance conclusivo, es decir, para establecer ulteriormente la importancia y los límites del tema, falta comparar lo que Marcos dice acerca del *hieron* con lo que dice acerca del *naos;* y falta ambientar en el contexto más amplio de la segunda parte del evangelio los dos ciclos narrativos.

1. CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD ENTRE «HIERON» Y «NAOS»

Las variaciones de vocabulario de *hieron* a *naos* y la insistencia diferenciada, grande en el primero y mínima en el segundo, plantean la cuestión de la distinción y de la continuidad de significados entre el uno y el otro.

Es evidente la continuidad de algunos elementos entre los capítulos del *hieron* y los tres textos del *naos*. Ante todo es evidente que los dos términos hacen referencia a la misma institución religiosa, centro de la nación y del judaísmo. No sólo para un israelita, sino también para el lector medio de Marcos, el hablar de la zona sagrada de Jerusalén era evidentemente hablar también de su centro arquitectónico e ideal, así como hablar del *naos* implicaba pensar en él en relación con los atrios y con las actividades que lo rodeaban.

Respecto a uno y otro, Marcos tiene además una actitud igualmente crítica. Se puede decir incluso que menciona uno y otro siempre en la perspectiva de la destrucción, para la que usa el mismo verbo *kataluein,* tanto en 13,2 para el *hieron* como en 14,58 y 15,29 para el *naos*.

Y, sin embargo, a pesar de la innegable continuidad de fondo, el *hieron* y el *naos* en Marcos se distancian por muchos elementos. Ante todo, el evangelista siempre los menciona por separado: cuando habla del *hieron*, no pide nunca al lector hacer referencia

directa o indirecta al *naos*, y a la inversa. Por otra parte, el *hieron*, además de como institución de gran valor representativo, es evocado también con frecuencia como entidad topográfica concreta, como el lugar en que se ejercen muy diversas actividades y en el que están ambientados muchos episodios, hasta el punto de que en Marcos ni siquiera el lago es con tanta insistencia y continuidad escenario de los hechos narrados.

Más que un edificio, el *naos* es un símbolo. La única vez que se menciona en la narración y no en palabras en estilo directo, aparece en sobreimpresión sobre la cruz de Jesús: el *lugar* de los hechos es el Calvario; el *naos* —más aún, su cortina que se rasga— es *significado* de los hechos. Por tanto, Marcos habla del *hieron* en un registro básicamente narrativo, y del *naos*, en un registro exclusivamente hermenéutico.

También la actitud crítica del evangelista es diversificada. El *hieron* está condenado por falta de fidelidad a su destino original, al haberse convertido la casa de oración en cueva de ladrones. El *naos*, en cambio, es sometido a crítica por ser *kheiropoietos;* es decir, no por incumplimiento, sino por la inadecuación de su misma naturaleza.

El evangelista diferencia incluso las destrucciones de uno y otro, que el lector esperaría causadas por la misma catástrofe. En cuanto al *hieron*, hay que distinguir incluso entre el fin y la destrucción. El fin —y más concretamente el fin de la función cultual— es declarado por Jesús en clave simbólica a través de la desecación de la higuera estéril de Marcos 11: el *hieron*, destituido de su función, no volverá a dar frutos nunca más. En cambio, el evangelista habla en el capítulo 13 de la destrucción piedra tras piedra de los espléndidos edificios herodianos, ahora ya carentes de valor para el verdadero culto. Tal destrucción, al ser anunciada para un tiempo sacudido por guerras, rumores de guerras y enfrentamientos entre reinos, ha de concebirse ante todo como un acontecimiento histórico consumado *por la espada y el fuego*. Más aún: al estar presentada en términos de profanación, es evidente que no será obra de Dios, sino de los hombres. Y, finalmente, es presentada al lector, interpelado explícitamente por única vez en el evangelio, como no sucedida todavía.

En cuanto al *naos*, en cambio, el evangelista reivindica para Jesús la intención y la iniciativa de su destrucción. Evocada mediante el símbolo de una cortina que se rasga, es evidentemente una destrucción no histórica, sino teológica, y lo que más contrasta con lo que se dice del fin del *hieron* es que la destrucción ya se ha producido —tanto para el evangelista como para el lector— con la muerte de Jesús.

Los textos de Marcos sobre el *hieron* y sobre el *naos* no se pueden, por tanto, superponer por completo. Esto se debe, evidentemente, a que están situados en contextos diversos y están en función de afirmaciones distintas.

2. LA SUBIDA DE JESUS Y EL TEMPLO

El tema del templo abarca en cierto modo toda la segunda parte del evangelio a través de tres líneas narrativas que, a manera de círculos concéntricos, convergen hacia la cruz. La primera es la que introduce la subida durante la que Jesús instruye a los discípulos sobre el destino de sufrimiento que le espera en Jerusalén. Pero la pasión no es la única finalidad por la que Jesús va a Jerusalén. En la segunda línea narrativa, la del *hieron*, se realiza, en efecto, la primera finalidad de la anábasis: la visita y el juicio mesiánico sobre el templo. En estos capítulos es donde se desarrolla el tema propiamente dicho del templo. En ellos el evangelista dice a su lectores lo que deben pensar de la institución judía que había llenado gran parte de la historia de Israel; una larga y diferenciada enseñanza en relación más o menos directa con el culto está como encerrada entre dos sentencias: la del fin cultual del templo en Marcos 11 y la de su destrucción piedra tras piedra en Marcos 13. En estos capítulos, Marcos deja también entrever a su lector la futura realización del anuncio de Isaías sobre la «casa de oración para todos los pueblos» en términos existenciales y no locales o ceremoniales; las condiciones del verdadero culto en la fe y en el perdón, y su vértice en el *agape*.

En el tercer ciclo narrativo, en el que Marcos menciona el

naos, se realiza la segunda y principal finalidad de la anábasis: la pasión de Jesús; y en ella, por obra de la cruz, la destrucción teológica del *naos* y la edificación de la economía salvífica no hecha por manos humanas. Es cierto que también aquí Marcos habla del templo judío, pero sólo para decir que se le ha puesto fin porque era obra de manos humanas. Aquí la cuestión del culto está fuera de la escena; a Marcos le interesa decir al lector lo que ha de pensar de la cruz. Replicando a la objeción judía de que la incapacidad para bajar de la cruz prueba que Jesús no es el Mesías, Marcos dice que, por el contrario, el judío debe aceptar a Jesús como Mesías precisamente en cuanto crucificado, puesto que su cruz no es impotencia si destruye y edifica con potencia.

De este modo, Marcos, uniendo el *hieron* a la primera finalidad de la anábasis y el *naos* a la segunda, hace del templo-*hieron* el punto de partida para discutir del templo mismo, del judaísmo y de los poderes sobre ellos ejercidos por Jesús, mientras que hace del templo-*naos* el pretexto hermenéutico para hablar de la potencia de la cruz.

3. LA SUBIDA DEL DISCIPULO Y LA GRAN TRIBULACION

En el Calvario, donde se cumple la principal finalidad de la subida de Jesús, llega también a su meta la subida de los discípulos. Ellos han subido a Jerusalén con el maestro, pero no tanto por el templo: sólo Jesús ha tenido que ver con el templo, y su relación con él ha sido única e irrepetible. Para Marcos, el discípulo sube a Jerusalén sólo por la cruz. Marcos sabe bien que ella constituye, tanto para el judío como para el discípulo, una prueba difícil; por eso narra el abandono de Pedro y de los otros. Pero el evangelista quiere también enseñar de la manera más lúcida posible que la cruz es absolutamente indispensable para el seguimiento, y que junto a la cruz el discípulo aprende a desenmascarar los equívocos teocráticos del judaísmo y está a cubierto de todo riesgo al definir a Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Por eso habla de la presencia en el Calvario de las

discípulas, que subieron de Galilea con toda la comitiva de Jesús, y relata la profesión de fe del centurión.

Esta severa pedagogía del Calvario debe preparar al discípulo a lo que se le pide en 8,34-38: a renegar de sí mismo, a tomar la propia cruz y a iniciar el seguimiento del Maestro, sin avergonzarse de él y dispuesto a entregar su vida por él y por el evangelio.

Pero quizá lo prepara también para lo que se le pide en Mc 13, el único contexto que lo pone en relación explícita y exclusiva con el templo. Mc 13, cuyo lenguaje está evidentemente condicionado por el género literario profético-apocalíptico, no habla de cruz; pero las situaciones de vida cristiana a las que hace referencia —las persecuciones, los procesos ante los Consejos y en la sinagogas, el engaño de los falsos cristos y de los falsos profetas, el odio de todos a causa del nombre de Jesús— son probablemente las mismas que el lenguaje de la tradición sinóptica expresa en términos de cruz y de seguimiento.

Cuando esté acreditado por la cruz y entrenado para ella, el discípulo será capaz de perseverancia incluso en la tempestad escatológica. En aquellos días difíciles deberá mirar al templo: la destitución precedente de su papel cultual y la destrucción teológica precedente por obra de la cruz llevarán a la destrucción visible e histórica de sus edificios. Al caer piedra sobre piedra, el templo será entonces signo profético de salvación.

Testigo dialéctico de Cristo —por última vez—, ya no tendrá, como en el pasado, la función de revelar sus poderes sobre el judaísmo ni de revelar la potencia de la cruz, sino que será signo premonitorio de retorno final de Cristo para la salvación de los elegidos.

Marcos ha narrado, pues, la subida de Jesús y del discípulo ante todo para ayudar al lector cristiano a definir su propia identidad respecto al templo y a la sinagoga, a través de la difícil aceptación de la cruz del Mesías. También para que sepa reconocer en la fe-perdón-*agape* el criterio de la verdadera oración, y en la *akheiropoia* el criterio de la verdadera novedad evangélica. Finalmente, para que sea capaz de perseverar en el seguimiento y en la espera del Hijo del hombre, que, de los cuatro vientos, vendrá a reunir a los elegidos con potencia y gloria.

BIBLIOGRAFIA

I. BIBLIOGRAFIA CITADA

ALBERTZ, M.: *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums* (Berlín 1921).

BARRET, C. K.: *The House of Prayer and the Den Thieves,* en *Jesus und Paulus,* Festschrift W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag, hg. von E. E. Ellis-E. Grässer (Gotinga 1975) 13-20.

BAUER, J. B.: «Drei Tage»: *Biblica* 39 (1958) 354-358.

BAUER, W.: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlín-Nueva York [5]1971, [1]1958).

BEN-DOV, M.: «Herod's Migthy Temple Mount. Archaeology Vividly Recreates Bustle of Pilgrims Two Thousand Tears Ago»: *Biblical Archaeology Review* 12 (6, 1986) 40-49.

BIGUZZI, G.: «Un tempio ἀχειροποίητος»: *Rivista Biblica* 26 (1978) 225-240.

BISSOLI, G.: «Tempio e "falsa testimonianza" in Marco»: *Liber Annuus* 35 (1985) 27-36.

BLATHERWICK, D.: «The Markan Silhouette?»: *New Testament Studies* 17 (1970-1971) 184-192.

BLIGH, P. H.: «A Note on Huios Theou in Mark 15:39»: *The Expository Times* 80 (1968-1969) 51-53.

BOWKER, J. W.: *Prophetic Action and Sacramental Form,* en F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* III, parte II: «The New Testament Message» (Berlín 1964) 129-137.

BULTMANN, R.: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga [2]1931, [1]1921).

BURCHARD, C.: *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde,* Exegetische Untersuchungen für J. Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern, hg. von E. Lohse-C. Burchard-B. Schaller (Gotinga 1970) 39-62.

BURGER, C.: *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Gotinga 1970) (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 98).

CARMIGNAC, J.: *Recherches sur le Notre Père* (París 1969).

CARRINGTON, P.: *According to Mark. A Running Commentary on the Oldest Gospel* (Cambridge 1960).

CERFAUX, L.: *En marge de la Question Synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers Évangiles,* en *La Formation des Évangiles. Problème Synoptique et Formgeschichte* (Lovaina 1957) 24-33 (=Recherches Bibliques 2).

CHRONIS, H. L.: «The Torn Veil: Cultus and Christology in Mark 15:37-39»: *Journal of Biblical Literature* 101 (1982) 97-114.

COLE, R. A.: *The Gospel according to St. Mark. An introduction and commentary* (Londres 1961).

COLWELL, E. C.: «A definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament»: *Journal of Biblical Literature* 52 (1933) 12-21.

CORTÉS, E.: «El secamiento de la higuera a la luz de los profetas del Antiguo Testamento y de sus targumim (Mc 11,12-14.20-21)»: *Estudios Franciscanos* 70 (1969) 5-22.

COTTER, W. J.: «For It Was Not the Season for Figs»: *The Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986) 62-66.

CULLMANN, O.: «L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant»: *New Testament Studies* 5 (1958-1959) 157-173.

DAUBE, D.: *The Veil of the Temple,* en *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956) 23-26 (=Jordan Lectures in Comparative Religion 2).

DE JONGE, M.: «De Berichten over het Scheuren van het Voorhangsel bij Jezus'. Dood in de Synoptische Evangeliën»: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 21 (1966-1967) 90-114.

— «Het Motief van het Gescheurde Voorhangsel van de Tempel in een Aantal Vroegchristelijke Geschriften»: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 21 (1966-1967) 257-276.

DE LA POTTERIE, I.: «De compositione evangelii Marci»: *Verbum Domini* 44 (1966) 135-141.

DELORME, J.: *Lecture de l'Évangile selon Saint Marc* (París 1972) (=Cahiers Évangile 1-2).

DEN HEYER, C. J.: «Want het was de Tijd niet voor Vijgen (Mk 11,13)»: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 76 (1976) 129-140.

DIBELIUS, M.: *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga [2]1933, [1]1919).

DONAHUE, J. R.: *Are you the Christ? The trial Narrative in the Gospel of Mark* (Missoula-Montana 1973).

— *Temple, Trial and Royal Christology (Mark 14:53-65),* en W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16* (Filadelfia 1976) 61-79.

DORMEYER, D.: *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion* (Münster 1974) (=Neutestamentliche Abhandlungen 11).

DUPONT, J.: *«Assis à la droite de Dieu». L'interprétation du Ps. 110,1 dans le Nouveau Testament,* en E. Dhanis (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus - Rome 1970* (Ciudad del Vaticano 1974) 340-422.

— *Distruzione del Tempio e fine del mondo. Studi sul discorso di Marco 13* (Roma 1979).

FEUILLET, A.: «La signification fondamentale de Mc XIII. Recherches sur l'Eschatologie des Synoptiques»: *Revue Thomiste* 80 (1980) 181-215.

FLEDDERMANN, H.: «A Warning about the Scribes (Mark 12:37b-40)»: *The Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 52-67.

FOHRER, G.: *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (Zurich-Stuttgart [2]1968, [1]1953) (=Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 54).

GASTON, L.: *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (Leiden 1970) (=Supplements to Novum Testamentum 23).

GENEST OLIVETTE: *Le Christ de la Passion. Perspective Structurale. Analyse de Marc 14,53-15,47, des Parallèles bibliques et extra-bibliques* (Tournai-Montreal 1978).

GIESEN, H.: «Der verdorte Feigenbaum. Eine Symbolische Aussage? Zu Mk 11,12-14.20f»: *Biblische Zeitschrift* 20 (1976) 95-111.

GNILKA, J.: *Das Evangelium nach Markus,* vol. I: *Mk 1-8,26* (Zurich-Einsiedeln-Colonia, Neukirchen-Vluny 1978) (=Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2/1).

— *Das Evangelium nach Markus,* vol. II: *Mk 8,27-16,20* (Zurich-Einsiedeln-Colonia, Neukirchen-Vluny 1979).

GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Markus* (Berlín 1959).

HAENCHEN, E.: *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen* (Berlín ²1968, ¹1966).

HARDER, G.: «Das eschatologische Geschichtbsild der sogennanten kleinen Apokalypse Markus 13»: *Theologia Viatorum* 4 (1952) 71-107.

HARNER, P. B.: «Qualitative anarthrous Predicate Nouns: Mark 15:39 and John 1:1»: *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 75-87.

HAWKINS, J. C.: *Horae Synopticae. Contribution to the Study of the Synoptic Problem* (Oxford ²1968, ¹1899).

HENGEL, M.: *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen,* en *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel,* Festschrift für O. Michel zum 60. Geburtstag, hg. von O. Betz-M.Hengel-P. Schmidt (Leiden-Colonia 1963) 243-256.

HRE KIO, S.: «A Prayer Framework in Mark 11»: *The Bible Translator* 37 (1986) 323-328.

HUBAUT, M.: *La parabole des vignerons homicides* (París 1976) (=Cahiers de la Revue Biblique 16).

JEREMIAS, J.: *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Gotinga ³1962, Leipzig ¹1923-1929).

— *Die Drei-Tage-Worte der Evangelien,* en *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt,* Festgabe für K. G. Kuhn zum 65. Geburtstag, hg. von J. Jeremias-H. W. Kuhn-H. Stegemann (Gotinga 1971) 221-229.

JOIN-LAMBERT, M.: *Les Pèlerinages en Israël,* en *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* vol. VII (París 1966) 584-589.

JUEL, D.: *Messiah and Temple. The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* (Missoula-Montana 1977).

KLEIST, J. A.: «The Two False Witnesses (Mk 14:55ff)»: *The Catholic Biblical Quarterly* 9 (1947) 321-323.

KLINZING, G.: *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament* (Gotinga 1971) (=Studien zur Umwelt des Neues Testaments 7).

LAGRANGE, M. J.: *Évangile selon Saint Marc* (París ²1929, ¹1911).

LAMARCHE, P.: «La mort du Christ et le voile du temple»: *Nouvelle Revue Théologique* 96 (1974) 583-599.

LANG, F. G.: «Kompositionsanalyse des Markusevangeliums»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977) 1-24.

LEGASSE, S.: «Les voiles du temple de Jérusalem. Essai de parcours historique»: *Revue Biblique* 87 (1980) 560-589.

LEFÈVRE, F.: *De Tempelpolemiek in de Redactie van Marcus. Tempelreiniging - Sanhedrinverhoor - Kruisscene* (Tesis doctoral presentada en la Universidad Católica de Lovaina; mecanografiada) (Lovaina 1975).

LENTZEN-DEIS, F.: *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen* (Francfort del Maine 1970) (=Frankfurter theologische Studien 4).

LIGHTFOOT, R. H.: *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford 1950).

LINDESKOG, G.: «The Veil of the Temple»: *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947) 132-137.

LINNEMANN ETA: *Studien zur Passionsgeschichte* (Gotinga 1970) (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 102).

LOHMEYER, E.: *Das Evangelium des Markus* (Gotinga 1937).

— «Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark 12,1-12)»: *Zeitschrift für systematische Theologie* 18 (1941) 243-259.

LOHSE, E.: «Χειροποίητος, ἀχειροποίητος», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* vol. IX (Stuttgart 1973) cols. 425-426.

LOISY, A.: *L'Évangile selon Marc* (París 1912).

MAIER, J.: *Die Tempelrolle vom Toten Meer, übersetzt und erläutert* (Munich-Basilea 1978).

MAKRIDES, V. N.: «Considerations on Mk 11:23-33 par.»: *Bulletin of Biblical Studies* 14 (1985) 43-55.

MALLY, E. J.: *Il Vangelo secondo Marco,* en *Grande Commentario Biblico* (Brescia 1973) 845-898 (=The Jerome Biblical Commentary [Englewood Cliffs 1968]).

MANICARDI, E.: *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico* (Roma 1981) (=Analecta Biblica 96).

MAY, G. L.: «Temple or Shrine?»: *The Expository Times* 62 (1950-1951) 346-347.

MCKELVEY, R. J.: *The New Temple. The Church in the New Testament* (Oxford 1969).

METZGER, B. M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres-Nueva York 1971).

MICHAELS, J. R.: «The Centurion's Confession and the Spear Thrust»: *The Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967) 102-109.

MICHEL, O.: **Ναός**, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* vol. VII (Brescia 1971) cols. 849-878 (= Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament).

MONTEFIORE, H. W.: «Josephus and the New Testament. The Rending of the Temple Veil»: *Novum Testamentum* 4 (1960) 148-154.

MÜNDERLEIN, G.: «Die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12-14)»: *New Testament Studies* 10 (1963-1964) 89-104.

NEIRYNCK, F.: *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction* (Lovaina 1972) (=Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 31).

NINEHAM, D. E.: *Saint Mark* (Londres 1963).

PELLETIER, A.: «La Tradition synoptique du "Voile Déchiré" à la lumière des réalités archéologiques»: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958) 161-180.

PESCH, R.: *Das Markusevangelium,* vol. I: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26* (Friburgo-Basilea-Viena 1977) (=Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2/1).

— *Das Markusevangelium,* vol. II: *Kommentar zu Kap. 8,27-16,20* (Friburgo-Basilea-Viena 1977) (=Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2/2).

POBEE, J.: *The Cry of the Centurion. A Cry of Defeat,* en E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus,* Cambridge Studies in honour of C. F. D. Moule (Londres 1970) 91-102.

PRETE, B.: «Formazione e storicità del detto di Gesù sul tempio secondo Mc 14,58»: *Bibbia e Oriente* 27 (1985) 3-16.

RAWLINSON, A. E. J.: *St. Mark, with Introduction, Commentary and additional Notes* (Londres ^{7}1949, ^{1}1925).

RENGSTORF, K. H.: *Die* ***ΣΤΟΛΑΙ*** *der Schriftgelehrten. Eine Erläuterung zu Mark 12,38,* en *Abraham Unser Vater - Juden und Christen im Gespräch über die Bibel,* Festschrift für O. Michel zum 60. Geburtstag, hg. von O. Betz-M. Hengel-P. Schmidt (Leiden-Colonia 1963) 383-404.

ROMANIUK, K.: «"Car ce n'était pas la saison des figues..." (Marc 11,12-14 parr.)»: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 66 (1975) 275-278.

ROSCHER, W. H.: *Omphalos. Eine philologisch-archäologisch-volkskundliche Abhandlung über die Vorstellungen der Griechen und anderer Völker vom «Nabel der Erde»* (Leipzig 1913).

ROSCHER, W. H.: *Neue Omphalosstudien. Ein archäologischer Beitrag zur Vergleichenden Religionswissenschaft* (Leipzig 1915).

SAFRAI, S.: *Pilgrimage to Jerusalem at the End of the Second Temple Period,* en O. Michel-S. Safrai-R. Le Déaut-M. de Jonge-J. van Goudoever (eds.), *Studies on the Jewish Background of the New Testament* (Assen 1969) 12-21.

— *Pilgrimage,* en *Encyclopaedia Judaica,* vol. XIII (Jerusalén 1971) col. 510-513.

— *Relations between the Diaspora and the Land of Israel,* en S. Safrai-M. Stern (eds.), en colaboración con D. Flusser y W. C. van Unnik, *The Jewish People in the first Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions,* vol. I (Assen 1974) 184-215.

— «Pilgrimage to Jerusalem at the Time of the Second Temple»: *Immanuel* 5 (1975) 51-62.

— *The Temple,* en S. Safrai-M. Stern (eds.), en colaboración con D. Flusser y W. C. van Unnik, *The Jewish People in the first Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions,* vol. II (Assen 1976) 865-907.

SCHENK, W.: *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen* (Gütersloh 1974).

SCHLATTER, A.: *Markus der Evangelist für die Griechen* (Stuttgart 1935).

SCHMID, J.: *Il Vangelo secondo Marco* (Brescia 1966) (=*Das Evangelium nach Markus* [Ratisbona 1955]).

SCHMITHALS, A.: *Das Evangelium nach Markus, Kapitel 1-9,1* (Würzburgo 1979).

— *Das Evangelium nach Markus, Kapitel 9,2-16,18* (Würzburgo 1979).

SCHNACKENBURG, R.: *Vangelo secondo Marco,* vol. I (Roma 1969) (=*Das Evangelium nach Markus* [Düsseldorf 1966]).

— *Vangelo secondo Marco,* vol. II (Roma 1973) (=*Das Evangelium nach Markus* [Düsseldorf 1971).

SCHNEIDER, C.: *Katapétasma,* en *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* vol. V (Brescia 1969) cols. 249-256 (=*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament).*

SCHNEIDER, G.: «Die Davidssohnfrage (Mk 12,35-37)»: *Biblica* 53 (1972) 65-90.

SCHNEIDER, I.: *Baínô kte,* en *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* vol. II (Brescia 1966) cols. 15-28 (=*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament).*

SCHREIBER, J.: *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums* (Hamburgo 1967).

SCHRENK, G.: *Hieros kte,* en *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* vol. IV (Brescia 1968) cols. 764-811 (=*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament).*

SCHÜSSLER-FIORENZA, E.: «Cultic Language in Qumran and in the N.T.»: *The Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 159-177.

SCHWARTZ, E.: «Der verfluchte Feigenbaum»: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 5 (1904) 80-84.

SCHWEIZER, E.: *Il Vangelo secondo Marco* (Brescia 1971) (=*Das Evangelium nach Markus* [Gotinga 1967]).

SENIOR, D.: *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark* (Wilmington-Delaware 1984).

SHAE, G. S.: «The Question on the authority of Jesus. Exegesis of Mark 11,27-33»: *Novum Testamentum* 16 (1974) 1-29.

SIMON, L.: «Le sou de la veuve, Marc 12,41-44»: *Études théologiques et religieuses* 44 (1969) 115-126.

SOLDATELLI, A.: «La ficaia e i fichi (Marco 11,12-14)»: *Palestra del Clero* 29 (1950) 98-106.

STEIN, R. H.: «The proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History»: *Novum Testamentum* 13 (1971) 181-198.

STOCK, K.: «Das Bekenntnis des Centurio. Mk 15,39 im Rahmen des Markusevangelium»: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 100 (1978) 289-301.

— «Gliederung und Zusammenhang in Mk 11-12»: *Biblica* 59 (1978) 481-515.

STRACK, H. L.-BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* vol. I: *Das Evangelium nach Matthäus* (Munich 1922).

— *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* volumen II: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte* (Munich 1924).

SUHL, A.: *Die Function der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh 1965).

SWETE, E. B.: *The Gospel according to Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices* (Londres ²1902, ¹1898).

TANNEHILL, R. C.: «The Gospel of Mark as Narrative Christology»: *Semeia* 16 (1979) 57-93.

TAYLOR, V.: *The Gospel according to St. Mark* (Londres ²1966, ¹1952).

TELFORD, W. R.: *The Barren Temple and the Withered Tree. A redaction-critical analysis of the Cursing of the Fig-Tree pericope in Mark's Gospel and its relation to the Cleansing of the Temple tradition* (Sheffield 1980) (=Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 11).

TROCMÉ, E.: «L'expulsion des marchands du Temple»: *New Testament Studies* 15 (1968-1969) 1-22.

VAN IERSEL, B. M. F.: *«Der Sohn» in den Synoptischen Jesusworten: Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?* (Leiden 1961) (=Supplements to Novum Testamentum 3).

VÖGTLE, A.: *Das markinische Verständnis der Tempelworte,* en *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie,* Festschrift für Edward Schweizer zum 70. Geburtstag, hg. von U. Luz-H. Weder (Gotinga 1983) 362-383.

VON DOBSCHÜTZ, E.: «Zur Erzählerkunst des Markus»: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 27 (1928) 193-198.

WALTER, N.: «Tempelzerstörung xund synoptische Apocalypse»: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966) 38-49.

WELLHAUSEN, J.: *Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt* (Berlín 1909).

WRIGHT, A. G.: «The Widow's Mites: Praise or Lament? A Matter of Context»: *The Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 256-265.

YADIN, Y.: *Megillat ha-Miqdash,* vols. I-III (Jerusalén 1977).

— *The Temple Scroll,* vols. I-III (Jerusalén 1983).

— «The Temple Scroll, The Longest and Most Recently Discovered Dead Sea Scroll. How it affects our understanding of the New Testament and early Christianity»: *Biblical Archaeology Review* 10 (5, 1984) 33- 49.

ZAHN, T.: «Der zerrissene Tempalvorhang»: *Neue Kirchliche Zeitschrift* 13 (1902) 729-756.

ZERWICK, M.: *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustratur* (Roma [5]1966, [1]1944).

II. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

AGUIRRE MONASTERIO, R.: *Exégesis de Mateo 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo* (Vitoria 1980).

BARTNICKI, R.: «Il carattere messianico delle pericopi di Marco e Matteo sull'ingresso di Gesù in Gerusalemme (Mc 11,1-10; Mt 21,1-9)»: *Rivista Biblica* 25 (1977) 5-27.

BARTSCH, H. W.: «Die "Verfluchung" des Feigenbaums»: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 53 (1962) 256-260.

BRATCHER, R. G.: «A Note on υἱὸς θεοῦ (Mark XV, 39)»: *The Expository Times* 68 (1956-1957) 27-28.

BURKILL, T. A.: «Strain on the Secret. An Examination of Mark 11:1-13:37»: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 51 (1960) 31-46.

BURKITT, F. C.: «The Cleansing of the Temple»: *Journal of Theological Studies* 25 (1924) 386-390.

CABA, J.: *La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joánicos* (Roma 1974) (=Analecta Biblica 62).

CASALEGNO, A.: *Gesù e il Tempio. Studio redazionale di Luca-Atti* (Brescia 1984).

CLEMENTS, R. E.: *God and Temple. The Idea of the Divine Presence in Ancient Israel* (Oxford 1965).

CONGAR, Y. J.-M.: *Il mistero del tempio. L'economia della Presenza di Dio dalla Genesi all'Apocalisse* (Turín 1963) (=*Le mystère du Temple* [París 1958]).

DE Q. ROBIN, A.: «The Cursing of the Fig Tree in Mk XI. A Hipothesis»: *New Testament Studies* 8 (1961-1962) 276-281.

DERRETT, J. D. M.: «"Eating up the Houses of Widows": Jesus's Comment on Lawyers?»: *Novum Testamentum* 14 (1972) 1-9.

— «Figtrees in the New Testament»: *The Heythrop Journal* 14 (1973) 249-265.

— «The Zeal of the House and the Cleansing of the Temple»: *The Downside Review* 95 (1977) 79-94.

DE PLACES, E.: «"Des temples faits de main d'homme" (Actes des Apôtres 17,24)»: *Biblica* 42 (1961) 217-223.

DUPLACY, J.: *La Foi qui déplace les montagnes (Mt XVII, 20; XXI, 21 et par.),* en *À la rencontre de Dieu,* Mémorial A. Gelin (Le Puy 1961) 273-287.

FERRARIO, F.: «La cristologia di Marco. Appunti su alcune piste della ricerca recente»: *Bibbia e Oriente* 28 (1986) 15-31.

EMDEN, C. S.: «St. Mark's Use of the Imperfect Tense»: *The Expository Times* 65 (1953-1954) 146-149.

ERNST, J.: *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona 1981).

GAGG, R. P.: «Jesus und die Davidssohnsfrage. Zur Exegese von Markus 12,35-37»: *Theologische Zeitschrift* 7 (1951) 18-30.

GÄRTNER, B.: *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament* (Cambridge 1965).

HARRINGTON, D. J.: «A Map of Books on Mark (1975-1984)»: *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 12-16.

HERS, R. H.: «Not the Season for Figs»: *Journal of Biblical Literature* 87 (1968) 394- 400.

— «Purification of the Temple: Preparation for the Kingdom of God»: *Journal of Biblical Literature* 90 (1971) 82-90.

HUMPHREY, H. M.: *A Bibliography for the Gospel of Mark, 1954-1980* (Nueva York-Toronto 1981).

JACKSON, H. M.: «The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross»: *New Testament Studies* 33 (1987) 16-37.

JOÜON, P.: «Les mots employés pour désigner "Le Temple" dans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et Josèphe»: *Recherches de Science Religieuse* 25 (1935) 329-343.

KAHN, J. G.: «La Parabole du Figuier stérile et les arbres récalcitrants de la Genèse»: *Novum Testamentum* 13 (1971) 38-45.

KALLIKUZHUPPIL, J.: *The Temple Section in Mark (Mk 11-12). An Introduction to the Passion Narrative* (Roma 1982) (tesis doctoral presentada en el Pontificio Istituto Biblico de Roma; mecanografiada).

KREMER, J.: «Jesu Antwort auf die Frage nach seiner Vollmacht. Eine Auslegung von Mark 11,27-33»: *Bibel und Leben* 9 (1968) 128-136.

LAIBLE, H.: *Zu Matthäus 27,5,* en H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* vol. III: *Die Briefe des Neues Testaments* und die Offenbarung Johannis (Munich 1926) 733-736.

LEMCIO, E. E.: «The Intention of the Evangelist, Mark»: *New Testament Studies* 32 (1986) 187-206.

LÖVESTAM, E.: «Die Davidssohnfrage»: *Svensk Exegetisk Årsbok* 27 (1962) 72-82.

LÜHRMANN, D.: «Markus 14,55-64: Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium»: *New Testament Studies* 27 (1980-1981) 457-474.

MANICARDI, E.: *Gesù e la sua morte secondo Marco 15,33-37,* en *Gesù e la sua morte,* Atti della XXVII Settimana Biblica, Associazione Biblica Italiana (Brescia 1984) 9-28.

MERLI, D.: «La parabola dei vignaioli infedeli (Mc 12,1-12)»: *Bibbia e Oriente* 15 (1973) 97-107.

MESA, J. L.: «Oseas y la higuera y el templo de Marcos (Mc 11,12-25)»: *Miscelánea Comillas* 41 (1983) 153-158.

MOTYER, S.: «The Rending of the Veil... A markan Pentecost?»: *New Testament Studies* 33 (1987) 155-157.

MUNRO WINSOME, «Women Disciples in Mark?»: *The Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 225-241.

O'FEARGHAIL, F.: «Sir. 50:5-21: Yom Kippur or the Daily Whole-Offering?»: *Biblica* 59 (1978) 301-316.

ROTH, C.: «The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV, 21»: *Novum Testamentum* 4 (1960) 174-181.

SCHMAUCH, W.: *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament* (Gotinga 1956).

SELVIDGE MARLA, J.: «"And Those Who Followed Feared" (Mark 10:32)»: *The Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983) 396-400.

SISTI, A.: *Marco* (Roma 1977) (=Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 34).

SMITH, C. W. F.: «No Time for Figs»: *Journal of Biblical Literature* 79 (1960) 315-327.

SYLVA, D. D.: «The Temple Curtain and Jesus' Death in the Gospel of Luke»: *Journal of Biblical Literature* 105 (1986) 239-250.

TROCMÉ, E.: «Jésus et les lettrés d'après Marc XII, 28-40»: *Foi et Vie* 84 (1985) 33-41.

URICCHIO, F. M.-STANO, G. M.: *Vangelo secondo San Marco* (Turín 1966).

VANHOYE, A.: «Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques»: *Nouvelle Revue Théologique* 99 (1967) 135-163.

WALKER, N.: «After three Days»: *Novum Testamentum* 4 (1960) 261-262.

WENSCHKEWITZ, H.: *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament* (Leipzig 1932).

YATES, J. E.: *The Velum Scissum: Mark 15:38* (Apéndice A), en *The Spirit and the Kingdom* (Londres 1963).